MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81449-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SCHNEIDEWIN, MAX

TITLE:

DIE HORAZISCHE LEBENSWEISHEIT...

PLACE:

HANNOVER

DATE:

1890

Master Negative #

93-81449-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

87HN
DS5

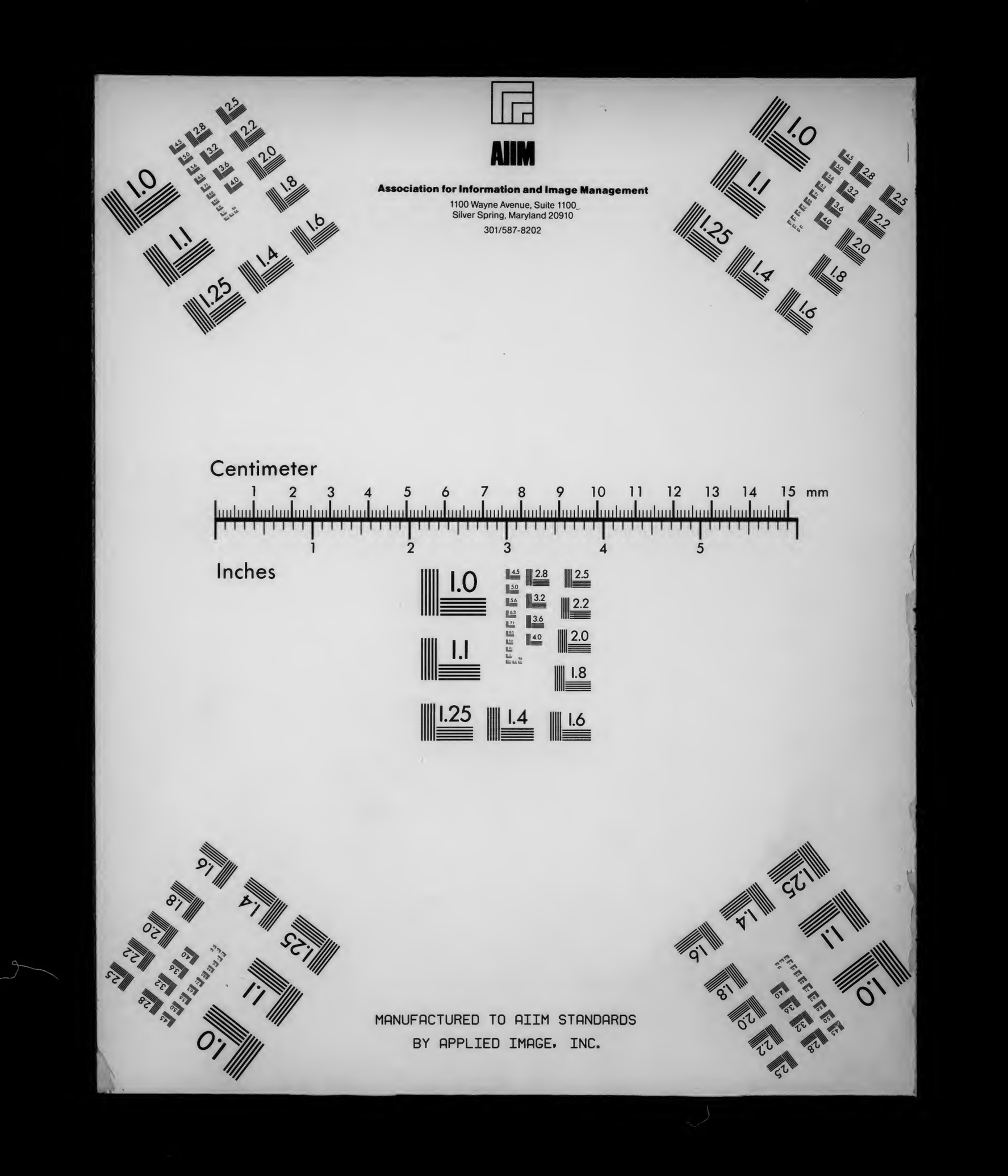
Schneidewin, Max, 1843-
Die horazische lebensweisheit, aus den fünfzehn den fragen der lebenskunst gewidmeten Oden entwickelt und beurteilt. Hannover, Hahn, 1890.
iv, 40 p.

706543

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IA) IB IIB
DATE FILMED: 5/28/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Aequam memento . .

* Carpe diem. *

Die

Horazische Lebensweisheit

aus den

fünfzehn den Fragen der Lebenskunst gewidmeten Oden

entwickelt und beurteilt

von

Prof. Dr. Max Schneidewin,

Oberlehrer.

Hannover.

Hahn'sche Buchhandlung.

1890.

Malignum spernere vulgus.

Dulce est desipere in loco.

87 HN-DS5

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES

1,00

Die

Horazische Lebensweisheit

aus den

fünfzehn den Fragen der Lebenskunst gewidmeten Oden

entwickelt und beurteilt

von

Prof. Dr. Max Schneidewin,
Oberlehrer.

Hannover.
Hahnsche Buchhandlung.
1890.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

Die

Horazische Lebensweisheit

aus den

fünfzehn den Fragen der Lebenskunst gewidmeten Oden

entwickelt und beurteilt

von

Prof. Dr. Max Schneidewin,
Oberlehrer.

Hannover.
Hahn'sche Buchhandlung.
1890.

NH78
D55

Die Horazische Lebensweisheit,

nach den 15 ihr gewidmeten Oden.

Übersicht.

I. Der Dichter stellt **drei Forderungen** auf:

1. Genieße die Gegenwart:
   a. Nimm den Augenblick wahr, um dich seiner zu erfreuen;
   b. mache dir jedwedes dich gerade treffende Schicksal zum Gewinn;
   c. schweife nicht mit sorgenvollen Gedanken in die Ferne;
   d. grübele nicht im voraus über dein einstiges Ende;
   e. hege neben dem Ernst des Lebens doch auch leichten, heiteren Sinn;
   f. erheitere dich durch den Saft der Reben.
2. Beherrsche die Affekte:
   a. Die Furcht;
   b. die Kleinmütigkeit;
   c. die falsche, zügellose Freude.
3. Sei mit deinem Lose zufrieden!

II. Der Dichter **begründet** die Eine jenen drei Forderungen zu Grunde liegende Hauptforderung der Lebensweisheit „benutze deine Vernunft zu deinem Glück“ durch Vorhaltung mannigfacher Motive, deren einzelne, wie jedesmal im Text der folgenden Abhandlung angedeutet, bald zu der ersten, bald zu der zweiten, bald zu der dritten Forderung eine nähere, besondere Beziehung haben. Diese Motive werden entnommen:

1. der unmittelbaren Vernünftigkeit der Sache.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

2. der Angemessenheit der Aufforderung an die Menschennatur:
   a. Vollkommenes Glück, dessen Vorstellung das erreichbare Glück nur trüben würde, ist ihr versagt;
   b. Beschränkung beglückt;
   c. das oberste Bedürfnis der Menschennatur ist der Seelenfriede.
3. dem Weltlauf:
   a. Über den größten Teil desselben vermag all dein Sorgen doch nichts;
   b. es liegt nicht in ihm, sich grundsätzlich feindlich gegen dein Glück kehren zu wollen.
4. der sittlichen Schönheit der Freiheit von knechtender Begierde.
5. den Folgen eines Denkens, Fühlens und Handelns im Sinne der Forderung der Lebensweisheit.
   a. Die Folgen des Gehorsams gegen jene Forderung sind gut:
      α. er gewährt größere Sicherheit vor gefährlichen Extremen und königliche Selbständigkeit;
      β. er schafft wirtschaftliche Vorteile;
      γ. er verleiht guten Ruf.
   b. Die Folgen der Abweichung von der Forderung der Lebensweisheit sind übele:
      α. die zügellose Befriedigung der Begierde schärft nur immerfort den quälenden Stachel der Begierde;
      β. je reicher ein Mensch an Lebensgütern dasteht, desto mehr ist er den Schlägen des Schicksals ausgesetzt;
      γ. der Habgier gesellt sich Hartherzigkeit gegen den wirtschaftlich Schwächeren.
   c. Nutzlos sind die Bemühungen auf anderem Wege als dem der Lebensweisheit zum Glück zu gelangen:
      α. auf dem Wege unaufhörlicher Entwürfe und Unternehmungen;
      β. auf dem Wege frommen Thuns;
      γ. auf dem Wege habsüchtiger Engherzigkeit.
6. dem Übergewicht, welches das Innere über das Äußere verdient:
   a. Der Dichter kann aus persönlicher Erfahrung ein stolzes Bekenntnis von diesem Übergewicht ablegen;

   b. aber auch die allgemeine Erfahrung bestätigt dieses;
   c. die Gunst des Schicksales braucht gar nicht mit den äußerlichen Bevorzugungen der Lebenslagen im Verhältnis zu stehen;
   d. auf das äußere Schicksal ist kein Verlaß;
   e. gesunder Schlaf findet sich eher bei Menschen in einfachen Verhältnissen als bei sorgenvollen Reichen;
   f. äußere Ortsveränderung schafft nicht die Ruhe, die aus dem Inneren quellen muß.
7. dem Gedanken an den Tod.
   a. Die Gewißheit des Todes muß das Bemühen der Lebensweisheit unterstützen:
      α. sofern in ihrem Lichte das Leben als die einzige kurze und ungewisse Gelegenheit zum Glücklichsein erscheint, die also kräftig benutzt werden muß;
      β. sofern sie die maßlosen irdischen Bemühungen der Menschen, welche den Tod gar nicht in Rechnung ziehen, als widersinnig erscheinen läßt.
   b. Diejenigen Umstände, welche die Menschen sonderbarerweise so umnebeln, daß sie darüber die Gewißheit des Todes aus den Augen verlieren, heben doch die thatsächliche Gewißheit des Todes nicht auf:
      α. Diese Gewißheit besteht;
      β. sie besteht für alle;
      γ. sie besteht gleichmäßig für
      arm und reich, hoch und niedrig,
      Heroen und gewöhnliche Menschen,
      Begabte und Unbegabte, Fromme und Unfromme.
      δ. sie besteht trotz aller Vorsicht vor dem Sterben;
      ε. sie besteht für den Trübsinnigen wie den Heiteren;
      ζ. sie erfüllt sich früher oder später;
      η. sie erfüllt sich, mag man den Tod herbeisehnen oder vor ihm zurückbeben.
8. dem Gedanken an den lachenden Erben, für dessen Verschwendungstrieb zu geizen, anstatt selbst das Seinige zu genießen, sinnlos ist.
9. der unaufhaltsamen Flucht der Zeit.
10. der Ungewißheit der Zukunft.
11. der unabänderlichen Gewißheit der Vergangenheit.
12. dem Umstand, daß man schon schlimmere Lagen in der Vergangenheit gleichwohl glücklich überwunden weiß.

13. der Annehmlichkeit der Abwechselung.
14. der Hinweisung auf die Natur:
    a. Sie lädt zur Lebensfreude ein;
    b. sie bietet damit, daß sie nicht immer in dem gleichen Zustand verharrt, dem Menschen ein Vorbild.
15. den Jahreszeiten:
    a. Die warme fordert zu frohem Lebensgenuß auf;
    b. die kalte fordert dazu auf, es sich daheim um so traulicher zu machen.
16. dem Gedanken an die Götter: (vgl. übrigens S. 33 ff.)
    a. Ihnen ist anheimzugeben, was außer unserer Macht steht;
    b. sie werden die freiwillige Entsagung mit höherem inneren Glück belohnen.

Die Stoffe der Horazischen Oden zerfallen ungesucht in die folgenden 13 Gruppen: Liebe (13), Freundschaft (14), Vaterland (14), Wein (5), Natur (2), Dichterberuf und -leben (12), Gottheiten (9), Phantasiespiele (4), Zeitbilder (4), Skoptisches, Epodenähnliches (4), Erlebnis (1), endlich „Lebensweisheit" (15 Gedichte). Der Glanzpunkt dieser Lyrik, dasjenige, was den Horaz zu einem Lieblinge der Gebildeten aller Nationen macht, bei welchen die klassischen Studien blühen, bleiben unzweifelhaft die Oden der Lebensweisheit; durch diese Oden wird das Gesamtbild des Dichters, wie es noch in der Gegenwart als ein Stück der allgemeinen höheren Bildung dasteht, weit stärker bestimmt als es in dem quantitativen Verhältnis dieser Oden zu der Summe der übrigen liegt, der Eindruck und die Erinnerung dieser goldenen Früchte der Lebensweisheit, die auf den silbernen Schalen vornehmster Kunstformen gereicht werden, wird ganz allgemein von den Abiturienten der Gymnasien und Realgymnasien als das Wesentlichste aus der Horazlektüre mit in das Leben hinaus genommen. Die inhaltlich verwandten Stellen der Satiren und Episteln, welche dem Kenner vielleicht als noch reifere und eigentümlichere Früchte des Horazischen Geistes gelten, schließen sich dem Gesamteindruck jener Oden um so mehr nur an zweiter Stelle an, als die Beschäftigung mit diesen schwierigeren Erzeugnissen der venusinischen Muse in den Primen gegen die mit der eigentlichen Lyrik des Horaz zurückzutreten pflegt.

Der eigentlichen Lebensweisheits-Oden sind, wie gesagt, nur 15 (von im ganzen 103 Oden). Es sind die Gedichte:

I, 4 Solvitur acris hiems grata vice veris et Favoni
I, 7 Laudabunt alii claram Rhodon aut Mitylenen
I, 9 Vides ut alta stet nive candidum
I, 11 Tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi, quem tibi
II, 2 Nullus argento color est avaris
II, 3 Aequam memento rebus in arduis
II, 10 Rectius vives, Licini, neque altum

II, 11 Quid bellicosus Cantaber et Scythes
II, 14 Eheu fugaces, Posthume, Posthume
II, 16 Otium divos rogat in patenti
II, 18 Non ebur neque aureum
III, 1 Odi profanum vulgus et arceo
III, 16 Inclusam Danaen turris ahenea
IV, 7 Diffugere nives, redeunt iam gramina campis
IV, 12 Jam veris comites, quae mare temperant.

Zu diesen 15 „Lebensweisheits-Oden" gesellt sich noch mit reichen lebensweisheitlichen Elementen die Freundschafts-Ode III, 29 Tyrrhena regum progenies tibi. Aus dem Gedankengehalt dieser Oden ein System der Horazischen Lebensweisheit vor Augen zu führen, soll die Aufgabe des Folgenden sein. Doch vorher haben wir über einige Vorfragen, die sich hier erheben, Verständigung zu suchen.

Es könnte scheinen, daß die Lebensweisheits-Oden, die ihrer lyrischen Form nach unzweifelhaft der reinen Poesie angehören, als Trägerinnen von — ausdrücklichen oder der Darstellung nach verhüllten — Aufforderungen zu einem in die Wirklichkeit zu übertragenden Verhalten) aus der reinen Poesie herausfielen und etwa der unreinen Gattung der didaktischen Poesie angehörten, sofern sie reale Zwecke verfolgen, nämlich wirkliche Gefühle und Gesinnungen wecken und kräftigen wollen: während die Poesie bloße Bildlichkeit, „ästhetische Scheingefühle", als ideale und idealisierte Spiegelbilder der entsprechenden wirklichen Gebilde, in der Seele auslösen will. Es mag immerhin sein, daß, wenn man die reine Idealität der beabsichtigten Wirkungen als unerläßliche Bedingung des poetischen Charakters eines Gedichtes streng schulmäßig festhalten will, die obige Gruppe von Gedichten in dieser Beziehung mit einem Mangel behaftet wäre. Allein das natürliche Gefühl urteilt hier nicht so streng wie die reine Theorie: erzielt eine Dichtung, abgesehen von den streng ästhetischen, rein idealen Wirkungen auf das Gemüt auch noch reale Wirkungen, so läßt sich dies das natürliche Gefühl nicht nur gern gefallen, sondern bewertet sogar die betreffende Dichtung um so höher, falls die durch sie hervorgerufenen Wirkungen gute und edle sind, z. B. Entflammung der Vaterlandsliebe oder Anregung zu sittlicher Besserung oder Förderung einer glücklichen Lebensgestaltung. Das letztgewählte Beispiel stimmt zu derjenigen Art von Wirkungen, welche die Horazischen Lebensweisheits-Oden beabsichtigen, und für den Adel derselben macht es dem natürlichen Gefühl wieder nichts aus, ob nun eigenes oder

fremdes Glück als der gewünschte Erfolg erscheint. Denn die in der Gegenwart so viel besprochene Frage, ob die Ethik eudämonistisch sein dürfe oder nicht, löst sich meines Erachtens einfach dahin, daß dem Leben zweierlei ganz verschiedene Aufgaben gesetzt sind, gut zu sein und glücklich zu sein; die Ethik ist die Wissenschaft der Normen des Guten, unabhängig von ihr stellt sich die Lebensweisheit auf ihren eigenen Boden der Betrachtung der Bedingungen des Glückes, welche freilich nicht gegen die Forderungen der Ethik verstoßen dürfen.

Übrigens bewahren die Horazischen Lebensweisheits-Oden doch insofern gewissermaßen einen idealeren Charakter, als sie sich nicht ausschließlich auf die, bestehenden und zu schaffenden, Seelenzustände derjenigen bestimmten Personen beziehen, an welche sie zunächst gerichtet sind, — und eine solche besondere Adresse haben sie alle bis auf die einzige Ausnahme III, 1. Gewiß hat in der, dem Horaz bekannten, jedesmaligen Gemütsverfassung der angeredeten Personen immer der Grund gelegen, weshalb er die betreffenden Oden gerade an sie richtete, und gewiß hat jene individuelle Gemütsverfassung einen sehr weitgehenden Einfluß auf die besondere Durchführung und Gestaltung der thematischen Stoffe geübt: die Adressaten der Gedichte sollten doch gewiß den Eindruck davontragen, daß gerade ihnen persönlich aus dem Herzen und noch mehr zu Herzen gesprochen sei, und darin sollte für die Gedichte der Vorzug liegen, die Stufe „konkret-individueller" Wahrheit erreicht zu haben. Aber die Gedichte sprechen auch unabhängig von individuellen psychischen Voraussetzungen an; mögen sie noch so geheime und nicht mehr festzustellende Beziehungen zu ihren ursprünglichen Empfängern enthalten, so liegen sie doch in der Breite des allgemein erlebten oder doch leicht nachzuempfindenden Menschlichen und lösen sich genugsam von ihren nächsten Veranlassungen los, um über die ersten Beeinflussungen bestimmter einzelner Personen hinaus in entsprechendem Sinne weiter wirken zu können.

Die unausgesprochene allgemeine Voraussetzung der Horazischen Lebensweisheits-Oden ist, daß guter Rat mit hinzugefügter Begründung oder gute Gründe mit leicht zu erschließendem, sich daran knüpfendem Rat eine Kraft zur Veränderung der Seelenzustände zum Besseren besitzen, in Kürze etwa die Sentenz des Äschylos (Prom. 380): ψυχῆς νοσούσης · εἰσὶν ἰατροὶ λόγοι, in Ausführlichkeit aber die Aufstellung des Horaz selber (epp. I, 1, 33 ff.):

fervet avaritia miseroque cupidine pectus:
sunt verba et voces quibus hunc lenire dolorem
possis et magnam morbi deponere partem.
laudis amore tumes: sunt certa piacula, quae te
ter pure lecto poterunt recreare libello.
invidus, iracundus, iners, vinosus, amator
nemo adeo ferus est ut non mitescere possit,
si modo culturae patientem commodet aurem.

Die Richtigkeit dieser Voraussetzung glaube ich nicht gegen die falsche Schopenhauersche Lehre von der starren Unveränderlichkeit des Charakters zu verteidigen zu brauchen. Allein höchst mannigfaltig kann sich gewiß die Stärke der dem guten Zuspruch entgegengebrachten Widerstände gestalten. Die Macht der Trägheit, die Länge der Gewohnheit, ursprüngliche Richtungen, die Güte des Mechanismus zur Überführung der Vorstellungen in das Wollen können die Wirkung treffender Gedanken auf das Gemüt so verschieden ausfallen lassen, wie es etwa in dem evangelischen Gleichnis von dem Säemann, der ausging zu säen, veranschaulicht ist. Die Horazische Voraussetzung dem gegenüber wird des näheren die sein, daß einem wohlgearteten und sich nicht eigensinnig in seine Fehlerhaftigkeit versteifenden Gemüt die zur Erwägung herangebrachten Gedanken der Lebensweisheit von größerem oder geringerem, schneller oder langsamer zur Geltung kommendem Wert sein werden, und sicherlich hat schon mancher Freund dieser Dichtungen in alter und in neuer Zeit gute Früchte für ein höheres Glück aus ihnen gezogen.

Der Gedankengehalt der Lebensweisheits-Oden zerfällt in **Aufforderungen** und **Begründungen** zu jenen; begreiflicherweise nehmen die Begründungen einen viel größeren Raum ein und entfalten einen viel größeren Inhaltsreichtum.

I. Die **Aufforderungen** lassen sich auf einen dreifachen Inhalt zurückführen: Genieße die Gegenwart! Beherrsche die Leidenschaften! Sei mit deinem Lose zufrieden! Wahrlich eine so zu sagen auf der flachen Hand liegende Anschauungsweise, deren Befolgung aber doch ganze Unsummen von Glückserhöhung für die menschliche Existenz enthält!

I, 1. a. Das „Genieße die Gegenwart!“ erhält seine einfachste Formel in dem

carpe diem! (I, 11),

in welcher der Tagesinhalt als die von des Lebens Baum (rasch und entschlossen) gepflückte Frucht erscheint. Ausdrücklich wird das „Jetzt“ betont in dem

nunc vino pellite curas! (I, 7),

nunc et campus et areae
lenesque sub noctem susurri
composita repetantur hora! (I, 9).

Gegensätze, welche ja nach Aristoteles „dieselbe Wissenschaft haben“, unterliegen der gleichen Behandlung durch Lebenskunst, also werden die obigen positiven Aufforderungen ergänzt durch das

quid sit futurum cras fuge quaerere! (I, 9),

vgl. das auf das obige nunc vino pellite curas unmittelbar folgende

cras ingens iterabimus aequor. (I, 7),

wodurch die Aufforderung, sich der Gegenwart zu erfreuen, für den besonderen Fall individualisiert wird, daß an das Heute, welches also um so entschiedener zu ergreifen ist, unmittelbar ein Morgen von endloser Fernsicht in Mühsale und Gefahren anstößt. Die absichtliche Gedankenlosigkeit und Planlosigkeit — (zu I, 1. e.) nach dem Rezepte der Jokaste in Soph. O. R. 979 εἰκῇ κράτιστον ζῆν, ὅπως δύναιτό τις — wird betont in dem

cur non sub alta vel platano vel hac
pinu iacentes sic temere et rosa..
potamus uncti? (II, 11),

während das zu ergreifende Glück hier nicht als freie Schöpfung der eigenen inneren That aus was für immer sich bietenden Bestandteilen auftritt, sondern im Genuß von Wein und Liebe liegt. Das Umgekehrte ist der Fall in dem I, 1. b.

quem fors dierum cunque dabit, lucro
appone! (I, 9) und dem

quod adest memento
componere aequus! (III, 29).

Die die Lebensweisheit übende Person erscheint hier doch in einem weit höheren Lichte innerer Kraft und Freiheit als der sich den von außen herantretenden Lockungen zum Genuß, dem Wein und der Liebe, Hingebende. Ein Gewinn kann allen Lagen abgewonnen werden, und die, oft in Aufruhr und Streit befindlichen, Elemente des in der gegenwärtigen Lage Gegebenen können und sollen mit innerer Sicherheit geordnet, geschlichtet werden.

Die Freude an der Gegenwart kann verkümmert werden — I, 1. c.
wie Mäcenas in Gefahr ist sie sich verkümmern zu lassen, wenn ihn der Dichter anredet (III, 29):

tu civitatem quis deceat status
curas, et urbi sollicitus times,
quid Seres et regnata Cyro
Bactra parent Tanaisque discors —

durch sorgenvolles Hinausschweifen der Gedanken an Bedrückendes in der Ferne: davor warnt das, echt Horazisch an einen konkreten Fall geknüpfte

quid bellicosus Cantaber et Scythes,
Hirpine Quincti, cogitet, Hadria
divisus obiecto, remittas
quaerere! (II, 11).

I, 1. d. Die sorgenvollen Gedanken können sich verlieren bis an das Ende, das relative Ende augenblicklicher Verwickelungen, namentlich aber das letzte Ende. Wir werden sehen, welche Fülle der Begründungen für seine drei Aufforderungen der Lebensweisheit Horaz gerade auch dem Gedanken an den Tod entnimmt, aber das ängstliche Denken an das eigene Ende und sein näheres Wie und gar das abergläubische Bemühen, den Schleier der Zukunft über ihm zu lüften, widerspricht aufs ärgste dem ruhigen Genuß des Gegenwärtigen. Also:

tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi, quem tibi
finem di dederint, Leuconoë, nec Babylonios
tentaris numeros! (I, 11.)

Beide Aufforderungen, der Freude für die Gegenwart und der Verbannung der Sorge für die Zukunft, umfaßt das

laetus in praesens animus quod ultra est
oderit curare, et amara lento
temperet risu (II, 16),

sofern man schon die Subjektbestimmung laetus in p. a. nicht als den Ausdruck von etwas Gegebenem, Bestehendem annimmt, sondern sie als ein Angeratenes mit in die Aufforderung hineinzieht, und die Konjunktive im Prädikat dann nicht potential, sondern imperativisch auffaßt. Das gelassene Lächeln läßt sich freilich nicht anbefehlen, weil es nur als etwas Unwillkürliches echt und wirkungsvoll (eine nicht von der Sphäre des Bewußtseins angeordnete, sondern eine Reflex-Bewegung) ist, wohl aber läßt sich durch guten Rat eine Seelenstimmung befördern, welcher dann das Lächeln als natürliche Begleiterscheinung von selber

I, 1. e. folgt. — Die von dem Dichter angeratene Freude, wenn auch im geheimen mit absichtlicher Vernunft gewollt, steht doch in einem Gegensatz zu der „alten Schwiegermutter Weisheit“:

misce stultitiam consiliis brevem, (IV, 12.)

Die heitere Gemütsstimmung, welche die Lebensweisheits-Oden durch die rein geistige Vermittlung vernünftiger, auf sie einwirkender Gedanken hervorrufen wollen, kann auch durch den I, 1. f. belebenden Genuß des Weines vorübergehend in physischer Vermittlung hervorgebracht werden. Wo der Preis des Weines und seiner glücklichen Wirkungen die thematische Hauptsache ist, erhalten wir Trinklieder (I, 18. 27. 38. III, 21. 28), in den Lebensweisheits-Oden tritt nur bisweilen die Hinweisung auf den erheiternden Einfluß des edlen Rebensaftes mehr beiläufig hervor:

vina liques! (I, 11),

sapiens finire memento
tristitiam vitaeque labores
molli, Plance, mero! (I, 7),

huc vina et unguenta et nimium breves
flores amoenae ferre iube rosae (II, 3),

cur non sub alta vel platano vel hac
pinu iacentes sic temere et rosa
canos odorati capillos,
dum licet, Assyriaque nardo

potamus uncti? Dissipat Evius
curas edaces. (II, 11.) —

Die zweite Aufforderung „beherrsche die Leidenschaften“ I, 2. finden wir folgendermaßen formuliert:

nec trepides in usum I, 2. a.
poscentis aevi pauca! (II, 11),

aequam memento rebus in arduis I, 2. b.
servare mentem, non secus in bonis I, 2. c.
ab insolenti temperatam
laetitia.. (II, 3),

rebus angustis animosus atque I, 2. b.
fortis appare, sapienter idem I, 2. c.
contrahes vento nimium secundo
turgida vela. (II, 10).

Die erste der drei Stellen warnt vor banger Sorge, insbesondere um die Mittel des Lebensunterhalts, mit hinzugefügter Begründung, wovon unten; die zweite und dritte ermahnt zu Gleichmut (II, 3) oder Mut und Festigkeit (II, 10) in schwieri-

ger (II, 3), in beengter (II, 10) Lage, beide verbinden damit die Warnung vor ungezügelter Freude im Glück (II, 3), in schöner Metapher vor allzu geblähten Segeln (des Lebensschiffleins) bei günstigem Winde (II, 10). Die vier vernunftwidrigen Affekte (perturbationes animi), wie sie in der Psychologie und Ethik der Alten immer wiederkehren, entspringen alle der Ableitung der Alten zufolge aus der nämlichen Quelle, der falschen Grundansicht über das was ein (wahres) Gut und was ein (wahres) Übel ist, und zwar in folgender Weise:

aus dem Gedanken an ein vermeintliches Übel in der Gegenwart die Unlust (aegritudo),
aus dem Gedanken an ein vermeintliches Gut in der Gegenwart die falsche Freude (laetitia gestiens),
aus dem Gedanken an ein vermeintliches Übel in der Zukunft die Furcht,
aus dem Gedanken an ein vermeintliches Gut in der Zukunft die Begierde.

Die Horazische Aufforderung „beherrsche die Leidenschaften" berücksichtigt also in den Lebensweisheits-Oden ausdrücklich nur den ersten, zweiten und dritten Affekt. Die Warnung vor dem vierten würde zusammenfallen mit der dritten Aufforderung „sei genügsam!", wenigstens sofern in ihr besonders gedacht wird an die Eine Hauptgruppe der Begierden, die nach Reichtum und Genuß, welcher sich namentlich zugesellen die nach Macht und die nach Ruhm.

I, 3. Eine ausdrückliche Aufforderung (in imperativischer Form) zur Genügsamkeit findet sich in den Lebensweisheits-Oden nicht; aber auf sie als stillschweigende Folgerung beziehen sich, wie wir sehen werden, mannigfache Begründungen als die Prämissen, so daß wir wohl berechtigt sind, jene Forderung als die dritte thematisch hauptsächliche den beiden ersten an die Seite zu setzen. In imperativischer Form mögen wir diese dritte Aufforderung etwa ergänzen aus epp. II, 2, 46: quod satis est cui contingit, nihil amplius optet! und ibid. 56: certum voto pete finem! — Die Genügsamkeit in höherem Sinne denn die Zufriedenheit mit dem eigenen Lose im Vergleich zu dem anderer vermeintlich oder wirklich bevorzugter Menschen, nämlich die Genügsamkeit in dem Sinne des Sichgenügenlassens an dem allgemeinen Menschenlose mit seinen ontologischen Schranken, diese Grundforderung der griechischen Tragik an die Menschenseele (ἀνθρώπου φύσιν βλαστόντ' ἔπειτα καὶ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖν, vgl. Soph. Ai. 760 f.), die auch wohl in der hohen Lyrik eines

Pindar (μηκέτι πάπταινε πόρσιον, Ol. 1, 114) ertönt, liegt im allgemeinen über der mittleren Höhe der Horazischen Lyrik. Einmal aber erhebt sich unser Dichter doch bis zu ihr, in nahezu imperativischer Form, in der Stelle:

immortalia ne speres monet annus et almum
quae rapit hora diem. (IV, 7.)

Die aber mit der Ermahnung, nichts Übermenschliches zu erhoffen, sogleich in innigen Konstruktionszusammenhang gesetzte Begründung aus der Flucht der Zeit nähert diese hohe Ermahnung doch wieder nur der weit tiefer stehenden, die Entwürfe des eigenen Lebens, nicht ihrer ganzen Art, sondern nur ihrem zeitlichen Maße nach mit der Gewißheit des Todes in Einklang zu bringen:

vitae summa brevis spem nos vetat inchoare longam. (I, 4.),

vgl. II, 7. a. α.

Man könnte meinen, daß die Aufforderung zum freudigen Genuß der Gegenwart der Warnung vor der ausgelassenen Freude widerspräche. Aber dieser Widerspruch hebt sich ohne weiteres, wenn man nur bedenkt, daß die der Lebensweisheit gemäße Freude eben den Charakter trägt, nicht insolens, nicht turgida zu sein, nicht das Gleichgewicht des Gemüts zu erschüttern, nicht durch Verkennung der Lage das Umschlagen in um so größere Unlust herbeizuführen, mag sich die den Augenblick ergreifende Freude auch auf Grund eines festen Seelenzustandes noch so ausgelassen gebärden, desipere (IV, 11), furere, bacchari (II, 7).

Viel reicher als die ausdrücklichen Aufforderungen zur Freude, II.
zur Beherrschung der Affekte, zur Genügsamkeit werden wir in den Lebensweisheits-Oden den Quell der Begründung solcher Aufforderungen fließen sehen. Das ist offenbar für die Vernunft, für den Geistesreichtum des Dichters und für die wirkungsvolle Kraft seiner Ermahnungen ein viel günstigeres Verhältnis in dem Stoff jener Oden als wenn es umgekehrt läge. Auf bloße Ermahnungen hin reagiert ja die Seele nicht so leicht — der wohlmeinende Dichter hätte ihren wirklichen und unwillkürlich ihre Folgen nach sich ziehenden Zuständen gegenüber gut reden und predigte nur tauben Ohren — als wenn ihr Gedanken zugeführt werden, welche in ihr eine Umwälzung durch einwohnende motivierende Kraft zu wege zu bringen geeignet sind. Übrigens beziehen sich die von dem Dichter angeschlagenen Motive einerseits auf die jenen drei Forderungen zu Grunde liegende Einheit eines vernünftigen, das eigene Glück fördernden Verhaltens,

andererseits in jedem einzelnen Fall mehr oder weniger bestimmt auf eine der drei Aufforderungen. Ich will daher im Folgenden durch Hinzufügung der Abkürzungen F = (Motiv zur Freude), G = (Motiv zur Genügsamkeit), A = (Motiv zur Beherrschung der Affekte) zu den einzelnen anzuführenden Stellen immer anzeigen, auf welche der drei Seiten des lebensweisen Verhaltens das in jeder Stelle enthaltene Motiv jedesmal besonders abzielt.

II, 1. Die Motive des Dichters geben **erstens** zu bedenken, daß das von ihm Anempfohlene einfach vernünftig, angenehm, recht, besser und richtiger als das Gegenteil ist:

sapienter idem
contrahes vento nimium secundo
turgida vela. (II, 10. A);

dulce est desipere in loco. (IV, 11. F);

iure perhorrui
late conspicuum tollere verticem (III, 16. G);

sperat infestis, metuit secundis
alteram sortem bene praeparatum
pectus (II, 10. A);

rectius vives, Licini, neque altum
semper urgendo, neque, dum procellas
cautus horrescis, nimium premendo
litus iniquum. (II, 10. A);

ut melius quidquid erit pati. (I, 11. F).

Hierher gehört auch das der virtus, als der Personifikation des sittlich Richtigen, beigelegte Urteil II, 2:

redditum Cyri solio Phraaten
dissidens plebi numero beatorum
eximit virtus, populumque falsis
dedocet uti
vocibus (G).

Der Sinn ist: es ist das rechte Verhalten (virtus), das Glück nicht — wie der große Haufe in seinem Wahn — in Macht und Reichtum (als solchen) zu suchen. — Die Kraft dieses ersten Motives liegt in dem unmittelbaren Gefühl für die

Wahrheit des ausgesprochenen Urteils, welches Gefühl sich unwillkürlich aus der probeweisen Unterwerfung anschaulicher Fälle unter das Prädikat des Urteils erhebt, oder kurz, in der Berufung auf jedermanns Erfahrung, die ihm dasselbe sagt.

Das **zweite,** sich an das erste nahe anschließende Motiv II, 2. liegt in der Menschennatur, oder, schärfer gesagt, in der Angemessenheit der lebensweisheitlichen Aufforderungen an die Menschennatur.

nihil est ab omni II, 2. a.
parte beatum (II, 16. F),

folglich, so führt uns der Dichter unausgesprochen zu Herzen, trübt oder zerstört euch nicht das Glück, das ihr habt, durch verkehrtes Darandenken, was ihm auf alle Fälle irgendwie noch fehlt.

vivitur parvo bene cui paternum II, 2. b.
splendet in mensa tenui salinum
nec leves somnos timor aut cupido
sordidus aufert. (II, 16. G und A):

es liegt im Menschenwesen, daß man bei Einfachheit und Freiheit von Leidenschaften gut lebt.

nec trepides in usum
poscentis aevi pauca (II, 11. G):

Das Leben verlangt (naturgemäß) wenig, deshalb befürchte nicht, daß dir auch dieses wenige einmal mangeln könnte. Dieses Motiv ist gegenüber der Gewöhnung an zahlreichere und feinere Bedürfnisse, wie sie eine höhere Kultur, zumal bei ungünstigeren klimatischen Voraussetzungen als sie dem Horaz vorschweben konnten, mit sich bringt, nur schwach. —

Das wahre Naturbedürfnis geht, zumal wenn die Gefahr II. 2. c. den Menschen zur Besinnung bringt, und ohne Unterschied der Völker und Zonen, auf otium, d. h. auf eine sich selbst genießende und genügsame Seelenruhe:

otium divos rogat in patenti
prensus Aegaeo, simul atra nubes
condidit lunam neque certa fulgent
sidera nautis.

otium bello furiosa Thrace,
otium Medi pharetra decori,
Grosphe, non gemmis neque purpura venale neque auro. (II, 16. G):

II. 3. Ein **drittes** Motiv giebt die Beachtung des Weltlaufes her:

II, 3. a.
cetera fluminis
ritu feruntur, nunc medio alveo
cum pace delabentis Etruscum
in mare, nunc lapides adesos

stirpesque raptas et pecus et domos
volventis (III, 29. F):

was du nicht in deiner Hand hast, um es aequus zu componere (unmittelbar vorhergehende Worte), das darf dich nicht aus dem selbstgeschaffenen Glücke reißen, denn es gleicht einem bald sanft dahinfließenden, bald wild überflutenden Strome, gegen dessen Laune und Übermacht du doch nichts vermagst.

II, 3. b. Andererseits wäre es aber ein verhängnisvolles Vorurteil, zu glauben, daß dieser Strom des äußeren, von dir unabhängigen Schicksales sich ausdrücklich und absichtlich gegen dich kehren sollte:

non, si male nunc, et olim
sic erit (II, 10. F),

das kann man erfahrungsgemäß schon dem Weltlauf zutrauen.

II, 4. Die sittliche Schönheit der Freiheit von knechtender Begierde (speziell nach immer größerem Geldbesitz) klingt einmal an als **viertes** Motiv in der Erklärung, daß umgekehrt das mit Geiz gehütete Silber des den Besitzer adelnden Glanzes (color) ermangelt:

nullus argento color est avaris
abdito terris, inimice lamnae,
Crispe Sallusti, nisi temperato
splendeat usu. (II, 2. A).

II, 5. Ein Haupttopus wird natürlich **(fünftens)** derjenige sein von den nützlichen und heilsamen Folgen der Annahme des Rates des Dichters und von den übeln Folgen oder der Nutzlosigkeit des Gegenteils.

II, 5. a z. Wer im Sinne der drei Aufforderungen des Dichters Lebensweisheit übt, erfreut sich in vernünftiger Lebensweise (sobrius) zunächst einer gewissen Sicherheit vor dem fehlerhaften Verfallen in Extreme, in welche eine unbeherrschte Leidenschaft hineinstürzt:

auream quisquis mediocritatem
diligit, tutus caret obsoleti
sordibus tecti, caret invidenda
sobrius aula. (II, 10. A G).

Der Dichter spricht hier ausdrücklich von den Extremen des Geizes und einer Prunkliebe, welche den ihr Ergebenen zum Gegenstande fremden Neides macht, aber von hier aus spinnt sich ganz von selber das von der Wahrheit des Dichterwortes betroffene Denken weiter aus zu der Wertschätzung (dilectio) anderer dem Glücke dienlicher μεσότητες, wie zwischen Furcht und Leichtsinn, Mißtrauen und Vertrauensseligkeit u. s. w. Die Virtus selbst, die Stimme der sittlichen Wahrheit, läßt ihn allein als sicheren König, Herrscher und lorbeergekrönt erscheinen:

regnum et diadema tutum
deferens uni propriamque laurum,
quisquis ingentes oculo irretorto
spectat acervos. (II, 2. A. G).

Die Übertreibungen der ethischen Poradoxieen der Stoiker machen sich hier um so mehr fühlbar, als der Dichter hier dem bloß Lebensweisen zuschreibt, was die Stoiker auf den Weisen, das Ideal der Gesamttugend, zu häufen pflegten. — Der Lebensweise, der Genügsame ist ferner frei von stürmischen Aufregungen:

desiderantem quod satis est neque
tumultuosum sollicitat mare
nec saevus Arcturi cadentis
impetus aut orientis Haedi,

non verberatae grandine vineae
fundusque mendax. (III, 1. G).

Die Sternbilder stehen für das zur Zeit ihres (jährlichen) Aufganges stürmische Meer, dieses kommt zunächst für den Großkaufmann, dessen Schiffe auf ihm schwimmen, als solches in Betracht, steht dann aber für stürmische Schicksale, welche also keine inneren Stürme des Gemüts hervorzurufen vermögen. Ein charakteristischer Unterschied zwischen den Alten und den Modernen ist aber noch, daß sich gegen Hagelschlag jene nur durch Gemütsruhe wappnen wollten, diese aber auch durch Versicherung, von welchem segensreichen sozialen Gedanken den Alten nur eine einzige Seite, die Versicherung für schwimmende Güter, die sog. Bodmerei, aufgegangen war. — Den in der zuletzt angeführten Stelle allgemein ausgesprochenen Gedanken macht sich der Dichter für seine Person zu eigen in:

tum me biremis praesidio scaphae
tutum per Aegaeos tumultus
aura feret geminusque Pollux. (III, 29. G),

wo das tum zurückgeht auf die inhaltliche Umschreibung in der vorhergehenden Strophe „si mugiet Africis malus procellis“; die biremis scapha ist das Bild der genügsamen Lebensführung.

II, 5, a β. — Die heilsamen Folgen derselben werden sehr von der wirtschaftlichen Seite ausgedrückt in:

contracto melius parva cupidine
vectigalia porrigam,

quam si Mygdoniis regnum Alyattei
campis continuem (III, 16. G), und in

importuna tamen pauperies abest (III, 16. G),

wo er meint: wenn ich auch nicht zu den Latifundienbesitzern (schöne konkrete Ausführung des Begriffes in der vorhergehenden Strophe) gehöre, so hat das doch nicht nach der anderen Seite hin die so weit gehende Folge, daß ich deshalb drückender Armut verfallen sollte. — Viel idealer wird der Gewinn der

(II, 5. a. α.) Genügsamkeit angegeben in dem großartigen

latius regnes avidum domando
spiritum, quam si Libyam remotis
Gadibus iungas et uterque Poenus
serviat uni. (II, 2. G), und

II, 5. a. γ. in der Verherrlichung des Proculejus, als Musters einer uneigennützigen Genügsamkeit:

vivet extento Proculeius aevo,
notus in fratres animi paterni. (II, 2. G),

wo die nicht auf das eigene Glück zielende Handlungsweise desselben doch der, wie alle Lebensweisheit, eudämonistischen Denkweise, an welche sich auch II, 2 richtet, um der ideal-eigennützigen Folge des daraus zu erhoffenden guten Rufes willen empfohlen wird. Das ganz gleiche Motiv spricht auch aus dem splendidior in

contemtae dominus splendidior rei
quam si quidquid arat impiger Appulus
occultare meis dicerer horreis. (III, 16. G).

II, 5. a. δ. Last, not least ist ein Segen der Freiheit von Leidenschaften, daß da

nec leves somnos timor aut cupido
sordidus aufert. (II, 16. A).

II, 5. b. Die übelen Folgen der dem Rat des Dichters widersprechenden Handlungsweise werden gleichfalls eindringlich zu Gemüt geführt:

crescit indulgens sibi dirus hydrops II, 5. b. α.
nec sitim pellit, nisi causa morbi
fugerit venis et aquosus albo
corpore languor. (II, 2. G),

wo das Bild von der Wassersucht den Gedanken prachtvoll wie in ein „koisches“ Gewand hüllt. Bildlos spricht sich derselbe Gedanke aus in dem

crescentem sequitur cura pecuniam
maiorumque fames (III, 16. G),

und in dem schlagenden

multa petentibus
desunt multa (III, 16. G).

Und der Hochstehende (der aus Ungenügsamkeit immer höher gestrebt hat) bietet den Schicksalsschlägen eine größere Breitseite: II, 5. b. β.

saevius ventis agitatur ingens
pinus et celsae graviore casu
decidunt turres feriuntque summos
fulgura montes. (II, 10. G A).

Die schlimmste Folge der avaritia ist aber die sittliche, daß sich ihr sogar rücksichtslose Hartherzigkeit gegen den Schwächeren gesellt: II, 5. b. γ.

quid quod usque proximos
revellis agri terminos, et ultra
limites clientium
salis avarus? Pellitur paternos
in sinu ferens deos
et uxor et vir sordidosque natos. (II, 18. G):

eine wahre ὑποτύπωσις (anschauliche Vorführung) eines ergreifenden sozialen Bildes aus dem römischen, an der Latifundienwirtschaft erkrankten Lebens. Für die Neueren würde es näher liegen, der aus Habsucht entspringenden Hartherzigkeit nachzusagen, daß sie für gemeinnützige Zwecke und für die Linderung fremder Not keine offene Hand hat.

Endlich nützt das unkluge Verhalten der Sorgen und der Begehrlichkeit nichts. Der Dichter macht das zunächst klar mit eindringlichen rhetorischen Fragen: II, 5, c. II, 5. c. α.

quid aeternis minorem
consiliis animum fatigas? (II, 11. F), d. h.

„was plagst du dein Inneres ab mit ewigen Gedanken (der Sorge), denen es doch nicht gewachsen ist, die über sein Be-

streben, ihrer Herr zu werden, doch immer überlegen sind?“ Ganz ähnlich fragt er:

quid brevi fortes iaculamur aevo
multa? (II, 16. F),

ein Ausruf, der sich besonders gegen die Polypragmosyne der Entwürfe eines falschen, die Ruhe in der Gegenwart raubenden Unternehmungsgeistes richtet. Und am kürzesten fragt er so:

quid ultra tendis? (II, 18. G),

nämlich ultra id quod opus est?, über den der Lebensweisheit gemäßen Zustand hinaus?

Du versuchst es mit stolzen, grandiosen Äußerlichkeiten, aber es hilft nichts, du wirst zu einem Bauherrn, der dem Meere Raum abgewinnen will, in welches dein Unternehmer seine Quadersteine hinabläßt, so daß die Fische merken, daß du Mensch ihnen ihr Reich verengen willst (III, 1, 33 ff.):

sed Timor et Minae
scandunt eodem quo dominus neque
decedit aerata triremi et
post equitem sedet atra Cura. (III, 1. G)

Die großartige Personifikation der Furcht und Sorge hat dem Dichter — und unserm Schiller mit seiner Nachahmung „um das Roß des Reiters schweben, um das Schiff die Sorgen her“ — mit Recht so gefallen dürfen, daß er sie zweimal in ganz ähnlicher Weise anwendet:

scandit aeratas vitiosa naves
Cura nec turmas equitum relinquit,
ocior cervis et agente nimbos
ocior Euro. (II, 16. G)

II, 5. c. 3. Ja sogar die Frömmigkeit und noch so übertriebene Opfer halten den natürlichen Lauf der Dinge nicht auf:

nec pietas moram
rugis et instanti senectae
afferet indomitaeque morti,
non, si trecenis quotquot eunt dies,
amice, places illacrimabilem
Plutona tauris (II. 14. F),

geschweige denn äußerliches Bemühen, wie die Verwahrung der Güter „mit hundert Schlüsseln“ vor dem lachenden Erben, der dir folgen wird, wenn dich der Lauf der Natur aus dem Kreis derjenigen, die sich der Gegenwart erfreuen können, hinweggespült hat:

absumet heres Caecuba dignior
servata centum clavibus (II, 14. F).

Den Mahnungen zur Lebensweisheit ist nur zugänglich, wer II, 6. in Beziehung auf das Wertverhältnis zwischen Innerem und Äußerem klar und richtig und im Widerspruch mit dem das Äußere überschätzenden großen Haufen denkt. Deshalb weiß **(sechstens)** der Dichter zur Begründung seiner Aufforderungen öfters hinzuweisen auf das Übergewicht, welches dem Inneren über das Äußere gebührt. Er kennt dieses zunächst so recht II, 6. a. aus eigener Erfahrung und persönlichster Empfindungsweise:

te greges centum Siculaeque circum
mugiunt vaccae, tibi tollit hinnitum
apta quadrigis equa, te bis Afro
murice tinctae
vestiunt lanae: mihi parva rura et —
spiritum Graiae tenuem Camenae
Parca non mendax dedit et — malignum
spernere vulgus. (II, 16. G).

Ein stolzes und köstliches Bekenntnis zu „dem was einer ist“, hier den Gütern eines hochbegabten Geistes, als dem besseren Teil, im Vergleich zu „dem was einer hat“. Ganz ähnlich lautet das Bekenntnis:

non ebur neque aureum
mea renidet in domo lacunar,
non trabes Hymettiae
premunt columnas ultima recisas
Africa, neque Attali
ignotus heres regiam occupavi,
nec Laconicas mihi
trahunt honestae purpuras clientae:
at fides et ingeni
benigna vena est, pauperemque dives
me petit: nihil supra
deos lacesso nec potentem amicum
largiora flagito,
satis beatus unicis Sabinis. (II, 18. G).

Die Genügsamkeit in äußeren Gütern ist wahrhaftig leichter zu bewähren von demjenigen, welcher sich stolz auf innere Vorzüge besinnen kann. Im Besitz solcher ist es dem Dichter nicht schwer, mit leichtem Bündel (nudus) die Seite der Reichen zu verlassen und mit klingendem Spiel auf die Seite derjenigen überzugehen, welche durch Wunschlosigkeit sich noch besser stehen:

nil cupientium
nudus castra peto et transfuga divitum
partes linquere gestio. (III, 16. G).

Die Traulichkeit eines kleinen Besitzes (bei innerer geistiger Freiheit) stellt er triumphierend dem Glanz, dem Reichtum und der Macht als das bessere Los gegenüber:

purae rivus aquae silvaque iugerum
paucorum et segetis certa fides meae
fulgentem imperio fertilis Africae
fallit sorte beatior. (III, 16. G).

Von der „zuverlässigen Treue" — wie Ovid sagt „iustissima tellus" — seiner Aussaat kann er deshalb sprechen, weil sein Besitztum sicher auf italischem Boden liegt und nicht kriegerischen Schicksalsläufen, wie die Ländereien in fernen Provinzen, ausgesetzt ist.

II, 6. b. Von dem Übergewicht des Innern über das Äußere spricht er allgemein, ohne Beziehung auf die eigene Person, sehr schön, wenn er den inneren Frieden (otium)

non gemmis neque purpura venale neque auro (II, 16. G)

erklärt und begründend fortfährt:

non enim gazae neque consularis
summovet lictor miseros tumultus
mentis et curas laqueata circum
tecta volantes. (II, 16. A).

II, 6. c. Es ist gar nicht ausgemacht, daß das Schicksal („die Stunde") seine Gaben im Verhältnis zu den äußeren Vorzügen austeilt:

et mihi forsan tibi quod negarit
porriget hora. (II, 16. G).

II, 6. d. Auf das äußere Schicksal ist kein Verlaß — „such' es nicht draußen, da sucht es der Thor" —, dieses verfährt nach seiner unberechenbaren, gefühllosen Laune:

fortuna saevo laeta negotio et
ludum insolentem ludere pertinax
transmutat incertos honores,
nunc mihi, nunc alii benigna. (III, 29. G).

II, 6. e. Jedenfalls hängt das treffliche Gut gesunden und ruhigen Schlafes nicht an äußerlich bevorzugter Lebensstellung:

somnus agrestium
lenis virorum non humiles domos
fastidit umbrosamque ripam,
non zephyris agitata Tempe. (III, 1. G),

wo der Gegensatz, welche Stätten der sanfte Schlaf verschmäht, unmittelbar vorausgeht:

destrictus ensis cui super impia
cervice pendet, non Siculae dapes
dulcem elaborabunt saporem,
non avium citharaeque cantus
somnum reducent (III, 1. G A).

Horaz denkt hier, beiläufig gesagt, anscheinend an einen durch Abrichtung erzielten Vogelgesang von vermeintlich einschläfernder Wirkung. Der natürliche Gesang der Vögel, im Mai und Juni von Morgens 2 Uhr an erwachend, kann leider den größten Naturfreund oft in peinlichen Konflikt versetzen zwischen der Mitfreude an der Lebendigkeit da draußen und dem Kummer über die ihm geraubte noch so nötige Erquickung durch einige weitere Stunden Schlafes. Vielleicht hat aber diese Horazstelle schon manche Stunde Schlafes gespendet, wenn sich der Schlummerlose sagte, daß diesem klassischen Zeugnis zufolge sich doch bei Vogelsang müsse schlafen lassen und dadurch die für den Schlaf vor allem notwendige Seelenruhe herbeiführte. — Aber auch die äußere Ortsveränderung schafft nicht die Ruhe, die vielmehr aus dem Innern fließen muß: II, 6. f.

patriae quis exsul
se quoque fugit? (II, 16. A).

Man hört hier das strafende Urteil des Dichters über die Thorheit heraus, sogar das theuere Vaterland verlassen zu wollen, die natürliche Heimat des Glückes für jeden, um vermeintlich der Quelle der Unruhen zu entgehen, die in Wahrheit im eigenen Innern verstopft werden muß.

Ich schließe die Betrachtung dieser sechsten Fundgrube der Begründung für die Ermahnungen des Dichters mit der zusammenfassenden Stelle:

quod si dolentem non Phrygius lapis
nec purpurarum sidere clarior
delenit usus, nec Falerna
vitis Achaemeniumque costum:

cur invidendis postibus et novo
sublime ritu moliar atrium?
cur valle permutem Sabina
divitias operosiores? (III, 1. G).

Es sind gewiß mächtige Motive, welche der Dichter in den bisher betrachteten Gedankengruppen aufbietet, um dort, wo nicht

eine glückliche Naturanlage zur Lebensfreude und Zufriedenheit führt, mit treffenden Gedanken ein Führer und Berater zu so würdigem Ziele zu sein; aber vielleicht am reichsten entfaltet, wie jeder Leser der Lebensweisheits-Oden den unmittelbaren Eindruck in seiner Erinnerung davonträgt, tritt bei ihm hervor das

II, 7. **siebente,** dem Gedanken an den Tod entnommene Motiv. Gerade aus diesem Gedanken die Kraft und Fähigkeit zum Lebensglück ableiten und übermitteln zu wollen, muß zunächst sehr befremdlich erscheinen. Ganz abgesehen von der Trauer über den Tod geliebter Personen und ganz abgesehen von der Belastung des Gemüts des natürlichen Menschen durch den einmal nun wirklich herannahenden eigenen Tod und die meist damit verbundenen körperlichen Leiden, wirft zunächst der bloße Gedanke an den Tod überhaupt, der jedem Menschen bevorsteht, einen tiefen Schatten auf das menschliche Leben. Wir haben in dem ersten Buch von Ciceros Tusculanen ein schönes und gedankenreiches Monument dafür, wie die antike Humanität beflissen war, durch mächtige Gegengedanken diesen Alp von dem Leben zu wälzen für beide Fälle, sei es, daß der Tod als der Übergang zu höherem unsterblichen Leben, sei es, daß er als ein absolutes Ende der bewußten Persönlichkeit aufgefaßt wird. Von diesem Bemühen zeigt sich nichts bei Horaz: nicht die Tröstung über das Übel des Todes wird bezweckt, sondern gleich als ob darüber der Mensch schon mit sich selbst fertig geworden sein müßte — der Zeitgenosse des Horaz etwa durch die zu jener Zeit noch eifrig betriebene Lektüre jener Ciceronischen Trostschrift —, will der Dichter den Gedanken an den Tod positiv gerade für ein zu gewinnendes Glück des Lebens verwerten. Auch sittliche Besserung durch den Gedanken an den Tod, etwa in Hinblick auf ein zukünftiges Gericht, zu erstreben, liegt dem Horaz ganz fern. Aufgeklärt über den fabelhaften Charakter der alten Vorstellungen über die Unterwelt, die er offenbar nur als poetisches Spiel, um nicht zu sagen herkömmliche Floskeln, benutzt, faßt er den Tod überall nur als Ende des Lebens, ohne einen jenseitigen Hintergrund, auf. Ja, selten deckt er überhaupt den Zusammenhang zwischen den Ermahnungen zur Lebensweisheit und dem Gedanken an den Tod, als einem Motive, das geeignet ist, jenen Ermahnungen wirkende Kraft zu verleihen, ausdrücklich auf, dem Gefühl des Lesers überlassend, diesen Zusammenhang sich zum Verständnis zu bringen. Statt dessen wiederholt er immer wieder das anscheinend Triviale, daß der Tod eine unvermeidliche Notwendigkeit ist. Man muß sich hier zuerst wirklich einmal durch

eigenes Nachdenken — welches überhaupt die wahre Vorbedingung ist, um fremde Meinungen über eine Sache mit wirklichem Verständnis in sich aufzunehmen — klar machen, inwiefern denn die Gewißheit des Todes, in der Auffassung als eines bloßen Endes des Diesseitigen, gerade zu der Vernunft und dem Glück des Lebens wirken kann. Da stellt sich nun zweierlei heraus. Erstens beschränkt und konzentriert sich für uns alles Sein — ex hypothesi — auf das diesseitige Leben, welches also als die einzige Gelegenheit zu einer sinnvollen, d. h. beglückenden Erhebung über das Nichtsein benutzt werden muß, wenn es dazu mit dem Eintritt des Todes nicht ein für alle Mal zu spät gewesen sein soll. Wenn das Dasein nach dem Tode — endlos oder, mit den Stoikern, auf die Dauer eines Weltäon bis zum nächsten Weltbrande — fortdauern sollte, so würde ja die Nichtbenutzung des verschwindend kleinen Bruchteiles, welchen die Existenz als Mensch von der individuellen Gesamtexistenz bildete, kein so großes Unglück sein, so würde ja zur Nachholung des Versäumten eine außerordentlich lange oder sogar endlose Zeit zu Gebote stehen. Es ist merkwürdig, daß das Alter der Erwägung dieser, nicht verwirklichten, Möglichkeit bis auf Homer zurückgeht, wo sie allerdings die Wendung nimmt, nicht den Lebensgenuß, sondern den aufopferungsvollen Todesmut zu motivieren. Ich denke an die Stelle M 322 (Rede des Sarpedon an den Glaukos):

ὦ πέπον, εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντες
αἰεὶ δὴ μέλλοιμεν ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε
ἔσσεσθ', οὔτε κεν αὐτὸς ἐνὶ πρώτοσι μαχοίμην
οὔτε κε σὲ στέλλοιμι μάχην ἐς κυδιάνειραν.
νῦν δ'(ἔμπης γὰρ κῆρες ἐφεστᾶσιν θανάτοιο
μυρίαι, ἃς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι)
ἴομεν, ἠέ τῳ εὖχος ὀρέξομεν ἠέ τις ἡμῖν.

Es ist klar, daß in dieser Art des Denkens an den Tod eine Kraft liegt, um den Entschluß hervorzurufen, das Leben energischer zu benutzen; es ist aber auch klar, daß diese Kraft noch bedeutend größer sein würde, wenn man in den Zustand des Totseins das Bewußtsein eines nicht benutzten und verfehlten Lebens und die zu spät eintretende Reue darüber hineinverlegte. Zweitens stellt sich bei dem Nachdenken über den Zusammenhang des Gedankens an den Tod und eines richtigen Verhaltens der Lebensweisheit heraus, daß das menschliche Treiben ohne diese Inrechnungstellung des Todes oft widersinnig wird, sofern es sich geberdet, als ob das Leben, die Vorbedingung alles Genusses, länger bestehen würde als Aussicht dazu da ist;

insbesondere tritt der Geiz und die Maßlosigkeit der Zukunftsentwürfe durch den Gedanken an den Tod in dieses Licht der Widersinnigkeit. Somit hätten wir uns denn durch eigenes Nachdenken ausgerüstet mit der besseren Fähigkeit, zu entdecken, ob nicht in den zahlreichen Stellen der Horazischen Lebensweisheits-Oden, in welchen der Dichter den Gedanken des Todes als Motiv verwendet, das seinen Ermahnungen Kraft und Eindringlichkeit verleihen soll, einmal ein ausdrücklich ausgesprochener Zusammenhang zwischen beiden hervortritt, denn im allgemeinen hatten wir den Eindruck, daß der Dichter ihn uns selbst ergänzend hinzuzufügen überläßt.

Und in der That fallen uns nunmehr einige Äußerungen beider Richtungen in der Masse der sämtlichen auf den Tod bezüglichen in die Augen, welche bestätigen, daß wir einer ewigen Situation der Menschheit die nächsten und natürlichsten und die nämlichen Gesichtspunkte wie der große Glückseligkeitslehrer des
II 7. a. α. Augusteischen Zeitalters abgewonnen haben. — Die Worte:

nos ubi decidimus
quo pater Aeneas, quo divus Tullus et Ancus
pulvis et umbra sumus (IV, 7. F)

wollen sagen, daß wir hier dagegen volle leibhaftige und geisthaftige Menschen sind, die demgemäß hier, wo es allein möglich ist, der lieben Seele (amico animo, Vs. 19 f.) etwas zuwenden sollen. Und mit noch vollerer Deutlichkeit spricht sich derselbe Gedanke aus in

iam te premet nox fabulaeque Manes
et domus exilis Plutonia: quo simul mearis,
nec regna vini sortiere talis
nec tenerum Lycidan mirabere (I, 4. F):

Wein und Liebe — dafür treffliche individualisierte Ausdrücke bei Horaz — müssen hier genossen werden, sonst ist es zu spät. — Die andere Wendung aber, gegen die Thorheit, in den Entwürfen der Zukunft den Tod nicht mit in Rechnung zu ziehen und deshalb die Rechnung ohne den Wirt zu machen und bei dem Torso stehen zu bleiben anstatt „im Ganzen, Guten, Schönen resolut zu leben", findet sich in der Sentenz desselben Gedichtes:

vitae summa brevis spem nos vetat inchoare
longam (I, 4. F).

II. 7. a. β. Die Wendung aus dem Todesgedanken aber auf die Widersinnigkeit der Habsucht und der Unternehmungen, welche nur dann einen Sinn haben, wenn sie zum Genuß des Unternehmers

ausschlagen und diesen Genuß in wahrscheinliche Aussicht stellen, nimmt der Dichter mit den Worten:

tu secanda marmora
locas sub ipsum funus et, sepulcri
immemor, struis domos
marisque Baiis obstrepentis urges
summovere littora,
parum locuples continente ripa (II, 18. G).

Ganz anders behandelt Cicero diesen Trieb der Menschen, etwas zu schaffen, was doch, wie sie sich selber sagen müssen, ihnen nicht mehr zu gute kommen kann, sondern erst einem Geschlechte nach ihnen, mit dem Dichterzitat aus den Synepheben des Caecilius Statius „serit arbores quae alteri saeclo prosint" (Tusc. I, 14, 31). Er schließt daraus, daß die Menschen instinktiv durch solche Handlungsweise bezeugen, daß sie sich selbst als Zuschauer und mitgenießende Teilnehmer des diesseitigen Lebens aus einem jenseitigen Leben heraus voraussetzen, und will darin einen psychologischen Beweis für die Unsterblichkeit erblicken. Die Anschauung ist offenbar eine höhere als die irdisch-egoistische des Horaz. Die Modernen werden bei Handlungsweisen, welche der Seite der möglichen Gemeinnützigkeit ermangeln, wie bei dem Gebahren des Geizes, dem Horaz recht geben, aus solchen Bemühungen aber, die erst jenseit der Lebenszeit der sich bemühenden Person zur rechten Geltung kommen können, den Schluß ziehen, daß in dem Menschen ein objektives Interesse für das fremde Wohl lebendig sein kann, und werden das mit lebhafter Genugthuung billigen: wenn auch ein hervorragender Denker der Gegenwart, Hermann Lotze, sich der Ciceronischen Deutung solcher Handlungsweise anschließt.

Alles nun, was sich sonst noch in den Lebensweisheits-Oden II, 7. b.
zu diesem Topus vom Tode gehöriges findet, hellt nicht im mindesten den Zusammenhang zwischen dem Todesgedanken und dem Glück des Lebens ausdrücklich auf, sondern bewegt sich, wie schon oben gesagt, in der anscheinenden Trivialität von der Gewißheit des Todes. Aber dem Dichter fällt hier in Wahrheit mit nichten der Vorwurf der Trivialität zur Last. Hinter dieser Alltäglichkeit des Heraussterbens der einzelnen Menschen aus dem sich durch die Geburten immer wieder füllenden und mehrenden Kreise liegt in Wahrheit das ganze Weltwunder verborgen, das Rätsel des Geradesoseins der Welt, der Quell der tiefsten und ernstesten Philosopheme und Dogmen, denn die Sterblichkeit und das in der Zeit gesetzte Maß der Existenz der mensch-

lichen Individuen ist das bedeutungsschwerste aller die Welt charakterisierenden Daten, neben welchen vielleicht nur noch der Sternenhimmel mit gleichem Gewicht für das Gemüt und gleicher Wunderbarkeit für den Geist aufkommen kann. Es ist nur unsere Abgestumpftheit durch die großen und kleinen Angelegenheiten des Lebens, welches unserem menschlichen Angelegtsein entspricht, wenn wir für die ungeheuere Thatsache des Dahinsterbens der Menschen so wenig Sinn und Gefühl haben, daß uns die Hinweisung darauf eben als Trivialität erscheint. Horaz hat nun freilich nicht die geistige Ader, in das Geheimnis des Weltgesetzes des Todes, über welchem sich z. B. die ganze heil. Schrift aufbaut, mit philosophischem Tiefsinn einzudringen. Aber er ist in vollem Rechte, wenn er aus dem Blick in das Treiben der Menschen den Eindruck davonträgt, daß die Menschen viel zu wenig von dem Gedanken an das Wichtigste, den Tod, erfüllt sind, und er ist mit seinen häufigen Fingerzeigen auf die Gewißheit des Sterbens so wenig trivial wie der Psalmist mit seinem Gebete „Herr, lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden"; ja beide fassen die Alltäglichkeit des Todes in einer ganz verwandten Tendenz auf, nämlich hauptsächlich von ihr aus das Gebot der Klugheit für das Leben ableiten zu wollen, nur daß der klassische Dichter an die weltliche, und der Psalmist an die „himmlische" Klugheit denkt. Horaz spricht nun in dem Geiste, über welchen wir uns klar geworden sind, zunächst öfters simpliciter die Gewißheit des Sterbens für jeden einzelnen aus:

II, 7. b. α.

cedes coemtis saltibus et domo
villaque, flavus quam Tiberis lavit,
cedes (II, 3. F);

linquenda tellus et domus et placens
uxor, neque harum quas colis arborum
te praeter invisas cupressos
ulla brevem dominum sequetur. (II, 14. F).

Und so ist es nicht nur ein epitheton ornans, wenn er den Tod indomita nennt (II, 14), sondern die Wucht dieses Gedankens, in ein Beiwort zusammengedrängt. Weiter aber spricht er die Allgemeinheit des Todes oft so aus, daß er besondere Rücksicht nimmt auf diejenigen psychologischen Momente, welche besonders bewirken, daß die Menschen, mag ihnen der Tod auch als etwas ganz alltägliches erscheinen, doch seltsamerweise ihn für ihre Person nicht als eine ernstliche Aussicht ihrer Zukunft ins

Auge fassen. Im stillen denkt sich jeder so ein wenig als Ausnahme, durch Hinausrücken seines Lebenszieles in ganz unbestimmte ferne Zukunft, aber:

II, 7. b. β.

omnes eodem cogimur (II, 3. F);

omne capax movet urna nomen. (III, 1. G).

Da macht keinen Unterschied — wie es ja jeder weiß, aber so oft nicht beherzigt —, ob reich oder arm, ob hoch oder gering:

II, 7. b. γ.

divesne prisco natus ab Inacho
nil interest an pauper et infima
de gente sub divo moreris —
victima nil miserantis Orci. (II, 3. F).

pallida mors aequo pulsat pede pauperum
tabernas
regumque turres (I, 4. F).

aequa lege necessitas
sortitur insignes et imos (III, 1. G).

nulla certior tamen
rapacis orci fine destinata
aula divitem manet
herum. Quid ultra tendis? aequa tellus
pauperi recluditur
regumque pueris (II, 18. G).

Das traurige Wasser des Unterweltflusses müssen wir alle, die wir der Erde Frucht essen, überfahren,

sive reges
sive inopes erimus coloni. (II, 14. F).

Auch die das Menschenmaß überragenden Gestalten der heroischen und Urzeit haben den Tod kosten müssen:

abstulit clarum cita mors Achillem (II, 16. G).

nec satelles orci
callidum Promethea
revexit auro captus. Hic superbum
Tantalum atque Tantali
genus coercet (II, 18. G).

Pluto

ter amplum
Geryonen Tityonque tristi
compescit unda (II, 14. F).

infernis neque enim tenebris Diana pudicum
liberat Hippolytum,
nec Lethaea valet Theseus abrumpere caro
vincula Pirithoo. (IV, 7. F).

Selbst (intellektuelle und moralische) virtus wird erwähnt als ebenso unfähig, von dem Tode zurückzuführen, vor dem Tode zu schützen wie in der letzten Anführung die Göttin und der Halbgott:

non, Torquate, genus, non te facundia, non te
restituet pietas. (IV, 7. F).

II, 7. b. δ. Und vergeblich wird sich der Mensch vor den besondersten Erntefeldern des Todes hüten:

frustra cruento Marte carebimus
fractisque rauci fluctibus Hadriae,
frustra per autumnos nocentem
corporibus metuemus austrum:

visendus ater flumine languido
Cocytos errans . . (II, 14. F),

II, 7. b. ε. vergeblich wird der Mensch das bessere Teil des Lebensgenusses durch Trübsinn verdrängen:

moriture*) Delli,

seu maestus omni tempere vixeris,

*) „moriture" steht allerdings nicht nur in Verbindung mit dem folgenden seu-seu, sondern zunächst schon, als Begründung, mit dem vorhergehenden aequam memento etc. Somit hätten wir an dieser Stelle die Gewißheit des Todes auch noch in Beziehung gebracht zu der dritten Forderung „beherrsche die Affekte". Der kausale Zusammenhang wird als klar vorausgesetzt, aber welches ist er, in einen ausgesprochenen Gedanken gefaßt? Etwa: Sei gleichmütig, um dich auf die letzte schwerste Probe notwendigen Gleichmuts zu üben, sei gemäßigt in der Freude, weil der bevorstehende Tod doch jede Freude zu einer insofern beschränkten macht? Ich glaube nicht, daß der Ernst der Todesstunde, welche sich ja auch zu einem Augenblick verkürzen kann und sehr häufig den Menschen in einer Lage trifft, in welcher er nicht mehr im stande ist, irgend einen Rat geistigen Inhalts zu befolgen, dem antiken Dichter so sehr vorgeschwebt haben sollte. Vielmehr wird es das sein: sei gleichmütig in der Drangsal und gemäßigt in der Freude, denn einmal kommt der Tod und wirft alle die Voraussetzungen, auf welche sich Aufregung und Freude bezieht, über den Haufen, so daß kein Grund zu einer unbeschränkten Aufregung und Freude vorliegt. Angesichts des Todes οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων μεγάλης σπουδῆς ἄξιόν ἐστι. (Plat. rep. X, 604 C.)

seu te in remoto gramine per dies
festos reclinatum bearis
interiore nota Falerni. (II, 3. F).

Früher oder später kommt der Tod: II, 7. b. ζ.

omnium
versatur urna serius ocius
sors exitura et nos in aeternum
exsilium impositura cymbae. (II, 3. F);

gerufen von dem Elenden oder ungerufen von dem Glück- II, 7. b. η.
lichen kommt er: der „satelles orci", der Charon

levare functum
pauperem laboribus

(hier scheint ein Doppelvers von dem Glücklichen zu fehlen)

vocatus atque non vocatus audit. (II, 18. G).

Alle diese zahlreichen letzten Anführungen wollen also sagen: so sehr auch Macht, Reichtum, Vornehmheit, persönliche Vorzüge, so sehr auch Vorsichtigkeit und die unbestimmte Ferne des Todes oder stumpfer Trübsinn den Menschen umnebeln und ihm die Gewißheit des Todes aus dem Bewußtsein drängen, so steht diese doch fest, und es ist besser sich mit dem Gedanken an sie zu erfüllen, damit die Benutzung der einzig gegebenen Lebenszeit um so energischer auf den Genuß des Lebens ausgehe und damit die Torheit einer Handlungsweise vermieden werde, welche angesichts des bevorstehenden Todes als widersinnig erscheinen muß.

Ganz eng schließt sich an das große dem Gedanken des II, 8.
Todes entnommene Motiv zur wahren Lebensweisheit **(achtens)** das in dem lachenden Erben gefundene an. Was hilft es, das ist des Dichters Meinung, immer nur auf die Vermehrung der Güter bedacht zu sein und den Genuß derselben darüber zu versäumen, wenn die vermehrten Schätze doch nur dem vernünftigeren, freilich aber auch das leicht erworbene Gut voraussichtlich sogar sinnlos verschwendenden Erben zu gute kommen sollen? Gib vielmehr selbst dem trauten Ich zum Genusse was du hast und was du erworben hast!

cuncta manus avidas fugient heredis amico
quae dederis animo. (IV, 7. F).

exstructis in altum
divitiis potietur heres. (II, 3. F).

absumet heres Caecuba dignior
servata centum clavibus et mero
tinguet pavimentum superbo
pontificum potiore coenis. (II, 14. F).

Diese Hinweisung auf den lachenden Erben und diese Warnung, für ihn zu arbeiten und zu geizen, ist im allgemeinen sinnlos, wenn der Erbe der Nachwuchs leiblicher Kinder ist. Denn für diese etwas und möglichst viel zu ersparen zu suchen, wenn auch unter Entbehrungen, die bei solchem Beweggrunde so leicht nicht in das Licht thörichten Geizes treten werden, ist — wenn man dergl. noch zu sagen braucht — nicht nur einer der selbstverständlichsten und untadligsten Antriebe der menschlichen Natur, sondern auch eine der mächtigsten und wertvollsten Triebfedern zur Anspannung der Kräfte. Wenn Horaz trotzdem einen gesunden Egoismus anstatt der unbewußten und ungewollten Fürsorge für den Erben empfiehlt, so hat das seinen Grund in seinem eigenen und für die Kreise seiner nächsten Leser vielfach von ihm vorausgesetzten Hagestolzentum, welches bekanntlich in dem Augusteischen Zeitalter aus dem Hange zu der bequemeren und selbstsüchtigen „Libertinage“ so sehr überwucherte, daß Augustus — freilich mehr aus politischen als aus moralischen Gründen — ernste und strenge Maßregeln dagegen zu ergreifen sich gemüssigt sah, wie denn Dio Cassius (LIV, 6) eine donnernde Strafrede an die Junggesellen dem Herrscher in den Mund legt. Die sittlich faulen Verhältnisse seines Zeitalters einmal vorausgesetzt, hat aber offenbar auch dieses Motiv des Horaz zur Lebensklugheit seine Kraft, zumal wenn wir das schnöde Treiben der damals die römische Gesellschaft verpestenden Erbschleicher bedenken, welche sich mit allen Kniffen heuchlerischer Schlauheit an vermögende Hagestolze heranzumachen suchten und deren Gemeinheit Horaz mit ebenso strafender Schärfe wie ergötzlicher Laune in der 5. Satire des zweiten Buchs geschildert hat.

II, 9. Wenn der wesentlichste Zusammenhang zwischen der Gewißheit des Todes und dem Entschlusse, ein mit der Lebensweisheit im Einklange stehendes Leben führen zu wollen, der vermittelnde Gedanke war: also will ich die einzig gegebene Frist und Gelegenheit zu dem denkbar Besten benutzen, so muß die Dringlichkeit der Ergreifung der richtigen Gesinnung noch verschärft werden durch das **neunte** Motiv, welches in dem Gedanken an die unaufhaltsame Flüchtigkeit der Lebenszeit besteht. Horaz hat wieder für dieses Motiv manche ergreifende Fassung:

eheu fugaces, Posthume, Posthume,
labuntur anni (II, 14. F);

fugit retro
levis iuventas et decor, arida
pellente lascivos amores
canitie facilemque somnum. (II, 11. F);

truditur dies die
novaeque pergunt interire lunae (II, 18. G);

dum loquimur, fugerit invida
aetas (I, 11. F);

immortalia ne speres, monet annus et almum
quae rapit hora diem (IV, 7. G).

Sehr schön wird die Flucht der Zeit veranschaulicht in den sich drängenden Jahreszeiten:

frigora mitescunt zephyris, ver proterit aestas
interitura, simul
pomifer auctumnus fruges effuderit, et mox
bruma recurrit iners. (IV, 7. F).

Vergeht so die Zeit, dann kommt es eben darauf an, so lange es vergönnt ist, sich des Lebens zu freuen:

cur non . .
dum licet . .
potamus uncti? (II, 11. F);

huc vina et unguenta et nimium breves
flores amoenae ferre iube rosae,
dum res et aetas et sororum
fila trium patiuntur atra. (II, 3. F);

nec dulces amores
sperne, puer, neque tu choreas,

donec virenti canities abest
morosa. (I, 9. F).

II, 10. Nicht nur fliegt ja jede Gegenwart vorüber, sondern die Zukunft ist ja auch ungewiß (**zehntes** Motiv):

quis scit an adiciant hodiernae crastina summae
tempora di superi? (IV, 7. F).

carpe diem, quam minimum credula postero!
(I, 11. F);

freilich ist es gut, daß uns eine Gottheit die Zukunft verhüllt hat, deshalb soll ihr aber auch der Sterbliche nicht entgegenbangen, denn in lächerlicher Weise macht er sich ja so die weise Einrichtung der Gottheit nicht zu nutze:

prudens futuri temporis exitum
caliginosa nocte premit deus
ridetque, si mortalis ultra
fas trepidat (III, 29. A. F).

II, 11. Dagegen ist das Vergangene absolut sicher und durch keine Macht mehr zu verändern (**elftes** Motiv): deshalb sollen wir, so lange es noch in unserer Hand steht, dahin wirken, daß, was unwiderruflich vergangen sein wird, einst seine Gegenwart so ausfüllte, wie wir es hinterher als das seiner Zeit Bestmögliche ansehen müssen; wer es so macht, wird sich selbst haben (weil er jeder Zeit selbst ihren Stempel aufdrückt) und fröhlich leben; hinterher komme was da will, das Gute der Vergangenheit ist wenigstens seiner Zeit gewesen und ein unentreißbares Gut:

ille potens sui
laetusque deget cui licet in diem
dixisse: vixi: cras vel atra
nube polum pater occupato

vel sole puro: non tamen irritum
quodcunque retro est efficiet neque
diffinget infectumque reddet
quod fugiens semel hora vexit.
(III, 29. F).

Dabei wird freilich verschwiegen das Traurige, welches liegt in der Wahrheit: „was gewesen ist, ist nicht mehr" — was Cicero (Tusc. I, 36, 87) berücksichtigt mit dem „habuit, non habet, desiderat, indiget," —, andererseits aber der Trost, der in der Erinnerung des vergangenen Guten besessen wird — auf den Epikur ein so großes Gewicht legte — nicht ausdrücklich hervorgehoben.

Mit den obigen elf, überall durch leichte Gedankenbrücken mit einander in Zusammenhang zu setzenden Motiven zur Beherzigung der Horazischen Ratschläge zur Lebensweisheit scheint mir nun aber der wesentliche Gedankenkreis der Begründungen zu den Aufforderungen lebensweisheitlichen Charakters abgeschlossen. Was nun noch übrig bleibt, das ist nur noch eine Nachlese von vereinzelten und leichter anklingenden Winken in derselben Richtung.

II, 12. Ein **zwölftes** Motiv von allerdings großer Kraft, um in schwerer Lage nicht den Mut zu verlieren und sich freudigem und hoffnungsvollem Ausharren zuzuwenden, wird nur einmal flüchtig berührt in der ermunternden Anrede:

o fortes peioraque passi
mecum saepe viri, nunc vino pellite curas! (I, 7. F).

Es ist das alte Homerische (υ 18) τέτλαθι δή, κραδίη, καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης., es enthält die mächtige Herzstärkung für die schwierige Lage a aus der Erinnerung an die noch schwierigere und doch glücklich überstandene Lage a'.

II, 13. Ein **dreizehntes** Motiv von an sich weiterem Geltungsbereich, das zitiert zu werden pflegt in der Formel variatio delectat, also der Annehmlichkeit der Abwechselung entnommen ist, wird von Horaz einmal verwandt in der ganz besonderen Absicht, dem verwöhnten Reichen ausnahmsweise einmal ein bescheidenes, doch wohl zubereitetes Mahl mundgerecht zu machen:

plerumque gratae divitibus vices
mundaeque parvo sub lare pauperum
coenae sine aulaeis et ostro
sollicitam explicuere frontem. (III, 29. G).

II, 14. Häufiger begründet **(vierzehntens)** Horaz seine Aufforderungen aus der Hinweisung auf die Natur, welche ihrerseits zum Lebensgenuß einlädt; natürlich wird der dem Gedanken angehörige Begriff der Natur in konkreter Einzelanschauung zur Wirkung gebracht: II, 14. a.

cur non sub alta vel platano vel hac
pinu iacentes sic temere et rosa
canos odorati capillos,
dum licet, Assyriaque nardo
potamus uncti? (II, 11. F).

Die Salbung des Haares mit Rosenöl und duftiger Narde gehört dabei nicht den Motiven, sondern der Art und Weise des Genusses an. Die Hauptstelle ist (außer dem Eingange von I, 4 und IV, 12):

qua pinus ingens albaque populus
umbram hospitalem consociare amant
ramis et obliquo laborat
lympha fugax trepidare rivo:

huc vina et unguenta et nimium breves
flores amoenae ferre iube rosae (II, 3. F).

(Die Lesart quo = wozu? und quid obliquo . . beruht nur auf Konjektur und würde nur sinnvoll durch eine Ergänzung von unmöglicher Härte: wenn du nicht gerade diese Umstände zum Genuß für dich benutzen wolltest.)

Das Motiv spricht sich noch einmal lebhaft aus in:

quis puer ocius
restinguet ardentis Falerni
II, 14. b. pocula praetereunte lympha? (II, 11 F).

Einmal ist die Hinweisung auf die Natur anders gedacht, will nämlich den Wechsel in der Natur zu einem Motiv dafür machen, daß der Mensch nicht immer einer (sorgenvollen) Stimmung sich hingeben soll:

non semper idem floribus est honos,
vernis, neque uno luna rubens nitet
voltu: quid aeternis minorem
consiliis animum fatigas? (II, 11. G).

Bei der völligen Getrenntheit des Wesens aber zwischen der Natur, die empfindungslos „gesetzlichen" Notwendigkeiten gehorcht, und dem menschlichen Gemüte, welches ein bewegtes Fürsichsein besitzt und eine Innenwelt von gänzlicher Eigenart darstellt, kann dieses Motiv unmöglich wahrhaft wirken und ist nichts anderes als ein Spiel mit Worten: was geht denn dem menschlichen Gemüte, wenn es sich in seine eigenen Stimmungen versenken und vielleicht thörichterweise versteifen will, die Thatsache an, daß die Blume nicht immer blüht — was hier übrigens eine geistreiche immutatio ist für das dem prosaischen Gedanken näher liegende, daß sie nicht immer der Blüte nur entgegenharrt — und daß der Mond seine Erscheinung immerfort ändert?

II, 15. Mit dem letzten verwandt — oder eigentlich nur ein besonderer Fall desselben — ist das **fünfzehnte** Motiv, welches an die Jahreszeiten die Ermahnung zum Lebensgenuß knüpft.

nunc decet aut viridi nitidum caput impedire myrto
aut flore, terrae quem ferunt solutae,
nunc et in umbrosis Fauno decet immolare lucis,
seu poscat agna sive malit haedo. (I, 7. F).

„Nunc" geht zurück auf die Frühlingsschilderung im Anfang der Ode. — Die warme Jahreszeit bringt den Durst mit sich:

adduxere sitim tempora, Vergili. (IV, 12. F). II, 15. a.

In schöner ausführlicher Schilderung der zu freundschaftlichem Gelage in der freien Natur einladenden Jahreszeit singt der Dichter:

iam clarus occultum Andromedae pater
ostendit ignem, iam Procyon furit
et stella vesani leonis
sole dies referente siccos:

iam pastor umbras cum grege languido
rivumque fessus quaerit et horridi
dumeta Silvani, caretque
ripa vagis taciturna ventis (III, 29. F).

Frostige Unwirtlichkeit da draußen hingegen fordert um so mehr auf, es uns in den Wohnungen traulich und behaglich zu machen: II, 15. b.

dissolve frigus ligna super foco
large reponens atque benignius
deprome quadrimum Sabina,
o Thaliarche, merum diota! (I, 9. F),

vgl. dazu auch die Stelle in der Freundschaftsode III, 17. 9 ff. Man fühlt sich, beiläufig gesagt, wohlthuend berührt, wenn man hier sieht, wie das alte Rom doch durch Heizvorrichtungen gegen kalte Witterung gerüstet ist, und freut sich über die darin bewährte Vernünftigkeit, während jetzt schon manchen die bloße Erinnerung an kalte Wintertage im modernen Italien durchfröstelt, von denen er vielleicht nach Deutschland zurückgeeilt ist, um einmal wieder warm zu werden; was nützt es, wenn die Feuerungseinrichtungen für $^9/_{10}$ des Jahres ausreichen, wenn $^1/_{10}$ übrig bleibt, wo der Mensch nicht zu demjenigen körperlichen Behagen kommen kann, ohne welches auch der Geist — friget?

Auffallend dürftig vertreten ist (**sechzehntens** und letztens) II, 16. das religiöse, den Gedanken an die Götter zur Beherzigung gebende Motiv. Horaz zeigt in dieser Beziehung überhaupt ein doppeltes Gesicht. Als patriotischer Dichter kann er, in der

Einsicht, daß die religio die Grundlage der Größe Roms gewesen ist, sogar tiefernstreligiöse Töne innerhalb der römischen Vorstellungsweise von den göttlichen Dingen anschlagen, wenn es ihm um Wiedergeburt seines verderbten Volkstums zu thun ist, vgl. z. B. I, 2, 25 ff. 12, 13 ff. 49 ff., III, 6, 1—8, aber für seine Person und den Kreis seiner durch griechische Bildung sich über das römische Volkstum erhebenden Freunde huldigt er offenbar der philosophischen Aufklärung, und niemand wird die Bekehrung I, 34 als ein ernstes Ereignis seines religiösen Seelenlebens anstatt eines bloßen lusus ingenii ansehen, und denselben Charakter tragen auch seine sich an die mythologische Volksanschauungsweise anschließenden Gedichte an Gottheiten, I, 10. 30. II, 19. III, 18. 22. 25. IV, 6. Die Aufforderung zur Freude läßt sich an sich recht wohl religiös motiviert denken, sogar die zu der — hier allein in Betracht kommenden — natürlichen Freude, wenn die übernatürliche Freude (Ep. an die Philipper 4, 4) sogar ganz und gar in religiösem Grunde wurzelt. Aber Horaz hat für seine Ermahnungen zur Lebensweisheit den Hinweis auf die Götter fast gar nicht benutzt. Gottvertrauen ist gewiß ein vorzüglicher Untergrund für eine freie Heiterkeit des Gemütes, aber wenn Horaz ein einzigmal flüchtig sagt:

II, 16. a.

permitte divis cetera, qui simul
stravere ventos aequore fervido
deproeliantes, nec cupressi
nec veteres agitantur orni. (I, 9. F),

so fühlt man, daß es ihm mehr um die prachtvolle poetische Verweilung bei der Naturscene in dem angehängten Relativsatz, als um eine Erweckung des Vertrauens auf die Götter zu thun ist. Zudem ist diese Aufforderung, den Göttern „das Übrige" (was außer unserer eigenen Gewalt steht) anheimzugeben, bei ihm vermutlich nur eine Phrase für den eigentlich gemeinten Gedanken, daß wir uns die Sorgen darüber aus dem Sinn schlagen sollen. Übrigens ist für die Allgemeingültigkeit der Horazischen Lebensweisheit nur ein Vorteil darin zu erblicken, daß sie sich nicht auf wandelbare und von vielen gar nicht geteilte religiöse Vorstellungen, sondern auf die einfachsten Elemente der menschlichen Natur und der Dinge, wie sie zu allen Zeiten sind, aufbaut. — Das Gebet in der Not erwähnt der Dichter nur einmal, um es zu verwerfen, es in Gegensatz zu den wirksamen Waffen der eigenen inneren Gesinnung zu setzen und es als elenden Notbehelf zu behandeln:

non est meum, si mugiat Africis
malus procellis, ad miseras preces
decurrere (III, 29. G).

Vergleicht man mit diesem Horazischen Ausdrucke die Stelle Cic. de div. II, 41, 86, so scheint „miseria" geradezu ein Kraftwort der Aufklärung gegen die Gläubigkeit gewesen zu sein, in welcher sich die Menschen ohne Not „jämmerlich" geberdeten, anstatt sich der Hilfsmittel ihrer eigenen Kraft in der Not bewußt zu werden; ein leichter Hauch prometheischen Geistes weht durch die Worte. — Eine Stelle scheint allerdings ein sehr enges Verhältnis zwischen göttlichem Lohn und menschlichem vernunftgemäßen Verhalten zu setzen, die Stelle: II, 16. b.

quanto quisque sibi plura negaverit,
ab dis plura feret (III, 16. G).

Allein ich halte hier die Götter für eine bloß phrasenhafte Hinzufügung, die in dem Gedanken nicht ernsthaft zu betonen ist. Denn die sonst resultierende Vorstellung ist ungereimt. Die Götter würden gesetzt als genaue Beobachter des Maßes, in welchem der Mensch sich etwas selber versagte, um ihn dann in dem Verhältnis zu jenem Maße mehr davon tragen zu lassen. Wäre dieses Mehr ein äußeres, nur durch die Götter vermitteltes Glück, so widerspräche die kühne Behauptung der Erfahrung, der innere Motivationsprozeß der Menschen würde unwahr, sofern sie sich ja nur versagten, um desto mehr dafür zu erhalten, und die Götter würden in einer so heuchlerischen Denkweise unmöglich den Grund finden, um ihren Lohn darauf zu setzen. Die Verzichtleistung aber nur um der Verzichtleistung willen hat, zumal auf dem Boden der klassisch-natürlichen Denkweise, keinen rechten Sinn. Wäre aber das Davontragen von um so mehr Gütern, je mehr einer sich versagt hat, ein innerlich notwendiger Zusammenhang von Ursache und Wirkung, so wären nach der Anschauung der Alten — wenigstens wie sie herrscht seit der Zersetzung des frommen Glaubens durch Verstandesaufklärung, denn der Platonische (Phaedr. fin.) Sokrates betet allerdings noch: ὦ θεοὶ δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν — die Götter nicht beteiligt an der Herbeiführung einer so wie so von Innen heraus eintretenden Wirkung:

Sed satis est orare Jovem quae ponit et aufert,
det vitam, det opes, aequum mi animum ipse
parabo (epp. I, 18, 111 f.).

„Atque hoc quidem omnes mortales sic habent, externas commoditates .. a dis se habere, virtutem autem nemo umquam acceptam deo rettulit", Cic. de n. d. III, 36, 86. Die Konjektur von Lehrs „ab se plura feret" macht den Gedanken vernünftig, auch äußerlich spricht für sie das vor s ebenso häufige wie vor d immerhin seltene ab, aber es bleibt auch sehr möglich, daß der Zusatz „ab dis" bei Horaz mehr der allgemeinen Vorstellung, daß alles Schicksal von den Göttern stammt — „hinc omne principium, huc refer exitum", III, 6, 6, freilich in einer volkstümlichen Ode — entsprungen ist, als einer durchdachten Ausprägung des gerade vorgetragenen Gedankens in die Besonderheit der in ihm enthaltenen Momente.

Unsere kleine Aufgabe ist damit durchgeführt. Der Gedankengehalt der eigentlichen Lebensweisheits-Oden liegt in seinem ganzen Umfange vor Augen. Was sich in den lyrischen Gedichten und den Satiren und Episteln an verwandtem Stoff findet, wird sich leicht einreihen oder anfügen lassen. Ein Gesamturteil über den Wert der Lebensweisheits-Oden zu fällen nach gewonnener geordneter Übersicht über ihren Gedankengehalt, bleibt noch übrig. Die Gedanken des Horaz zeichnen sich nicht etwa aus durch besondere Originalität oder Tiefe; auf die meisten derselben muß der Mensch verfallen, wenn das mit den Bewegungen seines Gefühlslebens verbundene Element der Unlust als treibende Kraft für die Reflexion auftritt, Gedanken hervorzubringen und mit ihnen das Gefühlsleben zu bearbeiten, welche die Unlust wegschaffen sollen. Deshalb sind andererseits die Gedanken des Horaz meist allgemein verständlich, echt menschlich, schlagend und von größerer oder geringerer Wirkungskraft, obgleich in Summa den unmittelbaren Leistungen eines glücklichen Naturells, welches ihrer eben nicht bedarf, nicht gewachsen. Sie gehen zurück auf die einfachsten Elemente des Seelenlebens; verwickelte Probleme individueller Gemütsverfassung behandeln sie nicht, eines bestimmten farbenreichen Hintergrundes vielverschlungener sozialer Voraussetzungen ermangeln sie: sie wenden sich eben an den Menschen, wie er wesentlich zu allen Zeiten und in allen civilisierten Völkern ist. Sie sind elementar-menschlich und nicht national gefärbt, deshalb sind sie auch zu allen Zeiten frisch und jung und erfordern keine historische Anempfindung längst

vergangener Zustände. Ihrer Fassung nach sind sie höchst glücklich und poetisch gewandt, und wenn Cicero (or. 39, 136) sogar von Demosthenes sagt, daß „nullus fere ab eo loco sine quadam conformatione sententiae dicitur", so gilt das in noch viel höherem Grade von der Fassung dieser Lebensweisheitsgedanken, welche namentlich der höchsten ornamenta dicendi, quibus quasi stellis quibusdam oratio distinguitur, der Metapher und der Individualisierung der Begriffe in konkreten Anschauungen, sich in reichstem Maße bedienen. II, 10 zeichnet sich dadurch vor allen übrigen Gedichten ganz besonders aus. Die Aufspürung der logischen Verkettung der Gedanken in den Gedankengängen der einzelnen Gedichte gewährt überall dem Verstande eine reizvolle Beschäftigung. — Nicht ohne Recht ist von manchen Seiten dem ganzen lebensweisheitlichen Geiste dieser Horazischen Gedichte und der Horazischen Dichtung überhaupt der Vorwurf eines feinen Egoismus gemacht. Sie dienen der Beschäftigung des Ich mit seinem eigenen Glück, und in dieser Beschäftigung kann das Ich leicht verstumpfen und verschrumpfen, sich gegen das Gefühl seines Berufenseins zur Teilnahme an großen und nichtegoistischen Aufgaben unempfindlich machen. Und mit nichten würde etwa in dieser Beziehung Horaz als ein „Sohn seiner Zeit", als ein Mitbeteiligter an einer Schwäche des gesamten Altertums, entschuldigt sein. Die sittliche Billigung, den rühmenden Beifall fanden auch im Altertum, zumal bei den Römern, diejenigen Naturen, welche für große sachliche und vaterländische Zweck lebten und sich hingaben, nicht die klugen Meister in der Erhöhung der Eigenlust: neminem videbis ita laudatum, ut artifex callidus comparandarum voluptatum diceretur. (Cic. de finn. II, 35, 116.) Doch stehen hier gegen übertriebenen und unverständigen Tadel dem Horaz bessere Entschuldigungen zur Seite. „Bene non poterat sine puro pectore vivi" — dieser Ausspruch des Lucrez (V, 18) kann uns einmal dazu dienen, die Voraussetzung der Horazischen Lebensweisheit in kürzester Fassung uns klar zu halten. Nun aber ist nicht nur ein glückliches Leben ohne reines, gereinigtes Herz nicht möglich, sondern auch ein Leben in Hingebung an große Zwecke: non solum beate sine puro pectore vivere non possumus, sed ne in virtute quidem praestanda exspatiari. Die Reinigung des Herzens aber ist gerade Aufgabe der Lebensweisheit. Folglich öffnet diese die Bahn nicht nur zum eigenen Glück, sondern auch zur actio virtutis, zur Bethätigung der Kräfte für nicht-egoistische Zwecke.

Denn derjenige ist nicht wahrhaft frei für die Arbeit an sachlichen Aufgaben, welcher immer wieder in die Leiden, welche ein ungeordnetes Innere schafft, zurücksinkt, das Nächste, Persönliche verschluckt noch einen zu großen Teil seiner Anspannung. Wer aber ein bene praeparatum pectus (II, 11) besitzt, der muß auch noch nach einem ausfüllenden Lebensinhalt suchen, denn — wie Cic. sagt (de nat. d. I, 41, 114) — mit dem ewig wiederholten „mihi pulchre est“ und „ego beatus sum“ läßt sich nicht auskommen, läßt es sich sogar nicht aushalten. Freilich läßt sich der Sachverhalt nicht so denken, daß erst das Erdreich des eigenen Ich in Ordnung zu bringen wäre, dann aber die Thätigkeit in anderem Kreise beginnen könnte. Beides läuft im vernünftigen Leben neben einander her. In der Muße kann der Mensch immer wieder auf sich zurückkommen und durch Schlichtung seines Innern verhüten, daß er in der Arbeit in geheimem Herabhängen in eigene Nöte es an völliger Geistesanwesenheit ermangeln läßt. So liegt der erste Gesichtspunkt für ein milderes Urteil über den egoistischen Charakter der Horazischen Lebensweisheit in der Thatsache, daß dieselbe nicht nur zum Glück, sondern auch zur Thätigkeit tüchtiger macht. Zweitens aber ist es auch eine überspannte und unmenschliche Forderung, daß der Mensch ichvergessen nur für Andere oder gar für objektive Zwecke leben sollte. Wichtigere Zwecke als das Glück der Ich lassen sich kaum denken, und da sollte die Bestellung dieses Feldes sittlich verboten sein? Einen Hauptteil aber der Beglückung der einzelnen Menschen, gerade den von der Horazischen Forderung (vgl. S. 9 unten) umschriebenen, kann kein Mensch dem anderen leisten, sondern muß jeder einer inneren Notwendigkeit zufolge sich selber leisten. Nun ist es freilich eine tiefsinnige sittliche Lebenseinrichtung, daß gerade wer das Seine sucht, es verliert, und wer es nicht in Rechnung zieht, damit am besten für dasselbe sorgt (vgl. Marc. 8, 35), und sofern sich diese Lebenseinrichtung an einem Menschen ganz erfüllte, bedürfte er weiter keiner eudämonistischen Lebensweisheit. Die Erfahrung lehrt aber doch wohl, daß in so vollem Maße die Menschen nicht in selbstvergessener sittlicher Gesinnung unterzutauchen pflegen, daß sie daraus auch das volle eigene Glück als ungesuchten Lohn davontragen, und in die hier bestehende Lücke mag also die Lebensweisheit mit ganz gutem Rechte eintreten. — Eine dritte Entschuldigung für den in seiner Lebensweisheit allerdings verkörperten Eudämonismus oder, wenn man will, Egoismus des Horaz liegt darin, daß es dem ganzen Dichter doch auch an der anderen

Seite, an der Begeisterung für das objektiv Gute und Schöne und an der Ermahnung zu mutvoller Aufopferung nicht gebricht. Es genüge hier, auf sein hohes Interesse an der Gesundheit und Trefflichkeit eines der bedeutendsten Zweige des Geisteslebens seiner Nation, der Litteratur und besonders der Poesie, hinzuweisen, wie es vor allem in epp. II, 2 und der ars poëtica lebendig ist; und die Ode „angustam amice pauperiem pati“, noch mehr aber III, 5 und III, 6 unter den sog. Römeroden und besonders III, 24 lassen den Dichter doch wahrhaftig im Besitz klarster Erkenntnis der alten Römertugend und flammender Begeisterung für dieselbe erscheinen. — Ganz besonders unglücklich das Kind mit dem Bade ausschüttend muß uns Modernen freilich das Eifern des Horaz gegen den Unternehmungsgeist scheinen, als ob dieser sich durchaus nicht mit Seelenruhe vereinigen ließe.

Die obige Zusammenstellung unterliegt einem grundsätzlichen Einwande. Sie ordnet alle zerstreuten lebensweisheitlichen Aussprüche der funfzehn Oden in ein gegliedertes Ganze und stellt dieses dar als die Horazische Lebensweisheit selber. Sollte Horaz ein System der Lebensweisheit in sich getragen haben und sollte es gerade diese Anordnung besessen haben, wie sie in unserem Versuche, das Vereinzelte zu einem zusammenhängenden Ganzen zusammenzubringen, ausgefallen ist? Wo nicht, so bringt der obige Versuch ja ein οὐκ ὄν, eine Gedankenordnung als Horazisch, die Horaz nie in dieser Weise besessen hat, zu wege, während die Wissenschaft immer auf das ὄν als auf ihren Gegenstand geht, — so ist jener Versuch also ganz unwissenschaftlich.

Horaz wird seine zahlreichen lebensweisheitlichen Gedanken wohl auch in Form von Urteilen besessen haben, die sich in grundlegende, gefolgerte und ausgezweigte zerteilten, aber er, der Gelegenheitsdichter im Goetheschen Sinne und Nicht-Systematiker, wird sie schwerlich außer ihrer jedesmaligen dichterischen Verwendung auch noch in seinem Innern dedita opera zu einem prosaischen Ganzen verwoben haben. Vielmehr wird er aus seiner gefühlsmäßigen einheitlichen Anschauung in diesen Dingen heraus jedesmal dasjenige ausgesprochen haben, was ihm die individuelle Erregung und die lebhafte Vorstellung der angeredeten Person, ihres Charakters, ihrer Verhältnisse und Bedürfnisse eingab. Den von uns aufgestellten Zusammenhang werden

wir um so weniger im einzelnen als den gerade so von Horaz der Seele getragenen in Anspruch nehmen dürfen, als für die Anordnung nirgends bei dem Dichter selbst eine Handweisung zu benutzen war. Damit geben wir aber auch den Anspruch auf eigentlich wissenschaftlichen Charakter der obigen kleinen Arbeit auf. Sie befolgt nur einen methodischen Zweck, sie ist einem methodischen Bedürfnis entsprungen. Die Interpretation jeder einzelnen Ode bleibt ihre eigene Aufgabe. Man will aber nach Beendigung der Lektüre jeder einzelnen Stoffgruppe, und der von uns behandelten am allermeisten, in einer Zusammenfassung besitzen, was man nun eigentlich gelesen hat, was man nun eigentlich mitnimmt, man fühlt sich sonst einem verworrenen Gesamteindruck gegenüber. Mit jenem Bedürfnis erhebt sich aber auch sofort die Notwendigkeit, das Mannigfache, Zerstreute zu ordnen, und die Gesichtspunkte der Ordnung werden so ausfallen, wie es der Drang, sich persönlich einen klaren, übersichtlichen geistigen Besitz zu schaffen, geschult durch die Topik der Alten, mit sich bringt. Die vollendete Ausführung einer solchen Ordnung — mögen sich auch ganz andere Anordnungen denken lassen — führt dann aber eine wunderbar erhöhte Klarheit des Überblicks mit sich, in welchem man ganz anders als vorher jeder Einzelheit in ihrem Verhältnis zum Ganzen Herr wird. Ein Kartennetz der Gedanken wird nun fertig mitgebracht und zu Grunde gelegt, und in dieses zeichnen sich von selbst alle Einzelmomente ein, aus denen dann ganz von selbst ein Ganzes wird. Die Natur selbst kennt keine Längen- und Breitengrade, aber der Mensch kann sich nur mit ihrer Hilfe in der Natur orientieren. Einen ähnlichen Nutzen meiner bescheidenen Mühewaltung erhoffe ich auch für mich und den wohlwollenden Benutzer dieser Arbeit in Beziehung auf den Überblick über die heitere und sinnige Landschaft der Horazischen Lebensweisheit.

87HN DS5

COLUMBIA UNIVERSITY
0032196750

JUL 13 1948

NOV 17 1947

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE

C28(946)M100

praz
die
zu
auf
beit
nem
eder
nach
von
be=
ent=
mt=
auch
nen,
wie
gen
sich
—
ührt
mit
t in
der
und
aus
elbst
sich
chen
für
ung
der

Z
ac

18

87HN DS5

COLUMBIA UNIVERSITY
0032196750

JUL 13 1948

NOV 17 1947

Hofbuchdruckerei der Gebrüder Jänecke in Hannover.